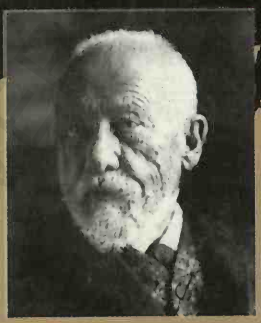
Alexandru BOBOC

FILOSOFI CONTEMPORANI

Fenomenologie, hermeneuticã și ontologie (de la Brentano și Nietzsche la Heiddeger și Sartre)



III 295.614

grinta

CUPRINS

Cuvânt înainte 7

Brentano – Intenționalitate și evidență 9
Franz Brentano, *Psihologia din punct de vedere empiric* 23

Nietzsche – Timp și eternitate sub „nevinovăția devenirii". Filosofie și poezie 36
Friedrich Nietzsche, *Nașterea tragediei prin spiritul muzicii* 51

Dilthey – Comprehensiune și cunoaștere în științele spiritului 67
Wilhelm Dilthey, *Geneza hermeneuticii* 76

Husserl – Fenomenologia ca metodă și filosofie 92
Edmund Husserl, *Fenomenologie* 109

Scheler – Fenomenologia ca axiologie și ontologie 130
Max Scheler, *Concepție filosofică despre lume* 142

Hartmann – Fenomenologie, aporetică și ontologie 153
Nicolai Hartmann, *Vechea și noua ontologie* 159

Heidegger – fenomenologie, hermeneutică și ontologie 164
Martin Heidegger, *Principiul identității* 186

Sartre – Fenomenologie și ontologie 199
J.-P. Sartre, *Ființa și neantul: introducere* 206

Gadamer – „Hermeneutică filosofică" și ontologie 219
H.-G. Gadamer, *Semantică și hermeneutică* 236

Convorbiri cu personalități ale filosofiei contemporane 246
1. *Walter Biemel în dialog cu Alexandru Boboc* 246
2. *Josef Simon în dialog cu Alexandru Boboc* 256

În loc de încheiere 264

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUVÂNT ÎNAINTE

Ideea unui volum tematic, în care să se deruleze în acțiune și în interacțiune creații teoretico-metodologice (și metafizice, într-un sens modern), care au constituit un stil de gândire sau altul, a rezultat dintr-o experiență îndelungată de cercetare și valorizare a operelor de referință ale gândirii filosofice contemporane.

Poate nu întâmplător, această experiență ne-a condus la convingerea că modalitatea cuprinderii ca stil este determinată nemijlocit de caracterul exemplar, de unicat al scrierilor filosofice veritabile, care, deși urmărite într-o metodologie istorico-filosofică, se impun ca și operele de artă, într-o singularitate ce le proiectează valoarea și semnificația într-o altă matrice decât aceea a încadrării în „curente și orientări filosofice". Căci stilul, ca formă de aducere în unitate, păstrează totuși diferențele (stilistice și valorice) și prezența marilor personalități creatoare (dincolo de orice timp istoric), care, odată cu opera lor, înalță la nivelul universalității înseși epocile vremelnicei lor viețuiri. Ei sunt ceea ce Jaspers, cu o banală reușită numea: „die massgebenden Menschen" (oameni de însemnătate crucială) și numele lor (Platon, Aristotel, Augustin, Descartes, Kant, Hegel ș.a., precum și al unora dintre cei prezenți mai departe, vin cumva, cum sugera Heidegger, „pentru faptul gândirii" lor.

Fără a cuteza la statutul de cea mai bună selecție pentru ilustrarea stilului de gândire filosofică survenit în orizonturile fenomenologiei – în unitate (bineînțeles), nu numai în dezacord cu tradiția „clasică" – ne-am oprit la filosofii reprezentativi pentru stilul de gândire fenomenologico-hermeneutic, într-o unitate *sui generis* finalizată în ontologic. Aceasta în mod inevitabil, întrucât noutatea creației teoretice vine, valoric, într-un limbaj care prezintă, prin firea lucrurilor, „angajamente ontologice".

Am ales pentru deschidere două personalități (și două stiluri!) atât de diferite, încât parcă se atrag în curajul făuririi de noi orizonturi ale cugetării: Franz Brentano și Friedrich Nietzsche (fiind vorba, astfel, de anunțata unitate dintre fenomenologie și hermeneutică). Înainte de fenomenologi (Husserl, Scheler, parțial l-am situat aici și pe Dilthey, autorul unei modelări și totodată al unei aplicări a procedeului hermeneutic în „științele spiritului", modelare anunțată și de Nietzsche, dar dezvoltată pe căi proprii mai ales de Heidegger și Gadamer), sistemele – de fapt, marile reașezări sistematice ale

domeniilor teoretice – sunt reprezentate de Hartmann, Heidegger si Sartre, fiecare oferind o inedită redispunere şi cuprindere a problematicii într-o centrare pe ontologie, cu largi aplicaţii în etică, estetică, teoria valorilor, teoria acţiunii, a istoriei, a culturii în genere.

Într-un mod mai puţin obişnuit, folosim procedeul însoţirii prezentărilor cu texte semnificative ale filosofilor studiaţi (şi înfăţişaţi aici într-o interpretare posibilă). De asemenea, în loc de obişnuita „încheiere" (de „concluziile" întâlnite la orice carte), oferim două convorbiri semnificative cu personalităţi ale filosofiei contemporane.

În acest din urmă context e vorba de traduceri şi de utilitatea acestora în stadiul actual al interacţiunii culturilor lumii, când şi noi, cred, suntem chemaţi la un efort menit să ducă mai departe opera înaintaşilor în afirmarea unei filosofii româneşti, sincronizată în mod constructiv, prin participare valorică, la reconstrucţia modernă a domeniilor teoretice.

Mulţumind Editurii „GRINTA", colegilor Gabriel Cojocaru şi Vasile Gogea, precum şi colaboratorilor (prin a căror muncă, prin al căror profesionalism sunt pregătite şi înfăţişate publicului cărţile noastre de filosofie), şi îmi exprim speranţa că volumul de faţă îşi va dovedi utilitatea, ca un sprijin modest în cunoaşterea gândirii filosofice contemporane. Poate că bătrânul Homer avea dreptate: „Totul e plăcut, oricât ar fi de mic" (*Odiseea*, VI, 208).

AUTORUL

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BRENTANO - INTENȚIONALITATE ȘI EVIDENȚĂ

Filosof, istoric al filosofiei și participant la reconstrucția modernă în psihologie, Franz Brentano (1838-1917) a elaborat o operă cu largi deschideri pentru înnoirile din gândirea contemporană. Preluând din tradiție ideea de intenționalitate și semnificând-o teoretico-metodologic într-o „psihologie descriptivă" și într-o resemnificare a unității dintre teoria cunoașterii și ontologie, Brentano constituie punctul de pornire al orientărilor realiste și fenomenologice și, implicit, al unor stiluri de gândire devenite între timp dominante în filosofie (și logică, etică, estetică): fenomenologia și filosofia analitică. Cu opera lui se deschide o nouă epocă în istoria lumii gândului.

În sens filosofic, Brentano se înscrie în linia „realismului", care exprimă ceea ce s-a numit „punctul de vedere al realității" și se înfățișează ca adversar al idealismului și al voluntarismului, solidarizându-se în genere, cu spiritul scientist și exigențele experienței, dar mai ales cu cele ale noului spirit filosofic. Așa cum s-a observat, fără Brentano ar fi de neconceput „întreaga filosofie fenomenologică", noile cercetări în ontologie și în logica limbajului.

„Neorealismul" a constituit una dintre formele „punctului de vedere al realității" și s-a manifestat încă din zorii epocii contemporane, îndeosebi prin Theodor Lipps (1851-1914) și esteticile „intropatiei" (*Einfuhlung*) și prin Franz Brentano și școala sa: A Marty (1853-1920), Chr. v. Ehrenfels (1859-1932), A. Meinong (1853-1920), O. Kraus și alții. Trăsătura specifică a elaborărilor acestor gânditori a constituit-o orientarea spre studiul actelor psihice și al „obiectualității", cu largi dezvoltări în metodologie, teoria cunoașterii, filosofia limbajului și ontologie.

Cazul cel mai tipic, în sensul celor spuse mai sus, îl constituie Franz Brentano, a cărui operă[1] deschide o epocă și, ceea ce este important, nu o

[1] Lucrări principale: *Despre semnificația diferită a existentului după Aristotel* (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg i. Br., 1862, dedicată lui Trendelenburg); *Psihologia lui Aristotel* (*Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz, 1867); *Psihologia din punct de vedere empiric* (*Psychologie vom empirischen Standpunkte*, I. Bd., Leipzig, 1874; hrsg. Von O. Kraus, Leipzig; I. Bd., 1924, Nachdruck, 1973; II. Bd., 1925: Von dea Klassification der psychischen Phanomene. Nadruck, 1971; III. Bd., 1928: Vom sinnlichen und noethischen Bewusstsein, neu eingeleitet von Franziska Mayer-Hildebrand in 2., verbessserte Aulf., 1974); *Despre fundamentele descurajării în domeniul filosofiei* (*Uber die Grunde der Entmutigung auf philosophischen*

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

direcție, ci un mănunchi de direcții filosofice. El a exercitat o mare influ-

Gebite, Wien, 1874); *Ce face uneori epoca pentru un filosof* (*Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht*, Wien, Pest u. Leipzig, 1876); *Despre originea cunoașterii etice* (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, 1889, trad. engleză 1902; 2. Aufl., hrsg. Von O. Kraus, L., 1922; 3. Aufl., 1934; 4. Aufl., 1955, Nachdruck, 1969); *Despre viitorul filosofiei* (*Uber die Zukunft der Philosophie*, Wien, 1893; hrsg. Von O. Kraus, 1929; neu eingeleitet von P. Weingartner, 1968); *Cele patru faze ale filosofiei și stadiul lor actual* (*Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblickicher Stand*, Stuttgart, 1895; hrsg. von O. Kraus, 1926, Leipzig, neu eingeleitet von F. Mayer-Hildebrand, 1968); *Cercetări asupra psihoogiei simțurilor* (*Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, Leipzig, 1907, 2. Aufl., hrsg. von R.M. Chisholm); *Doctrina lui Aristotel despre „originea spiritului uman"* (*Aristoteles „Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes"*, Leipzig, 1911, 2. Aufl., 180; *Aristotel și concepția sa despre lume* (*Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, 1911, Nachdruck, 1974); *Încercare asupra cunoașterii* (*Versuch über die Erkenntnis*, aus dem Nachlass hrsg. von A. Kastil, Leipzig, 1925, 2. Aufl., 1970); *Despre existența lui Dumnezeu* (*Vom Dassein Gottes*, aus dem Nachlas hrsg. von A. Kastil, Leipzig, 1929, Nachdruck, 1979); *Adevăr și evidență* (*Wahrheit und Evidenz*, hrsg. von O. Kraus, 1930; Nachdruck, 1974); *Doctrina categoriilor. Cercetări ontologice* (*Kategorienlehre. Ontologische Unteruchungen*, hrsg. mit Unterstützung der Brentano-Gesellschaft in Prag, von A. Kastil, Leipzig, 1933).

Menționăm: Franz Brentano, *Gesammelte philosophische Schriften* (hrsg. von O. Kraus u. A. Kastil, F. Meiner, Leipzig 1922-1934, 11 vol.), cuprinzând lucrările principale și încă: *Scrisori ale lui Brentano către Bergman* (*Briefe F. Brentanos an H. Bergman*, „Philosophy and Phenomenological Research", Bd. VII, 1946); în editura F. Meiner (Hamburg) au apărut (editate de F. Meiner-Hildebrand) următoarel texte (cu mențiune: aus dem Nachlass): *Filosofie și religie* (*Religion und Philosophie*, A. Kastil hrsg. und mit Einl. von F.M.H., 1954); *Doctrina judecății corecte* (*Die Lehre vom richtigen Urteil*, 1956); *Principiile esteticii* (*Grundzüge der Ästhetik*, 1959); *Istoria filosofiei grecești* (*Geschichte der greichischen Philosophie*, 1963); *Îndepărtarea de nereal* (*Die Abkehr vom Nichtrealen*, 1966); *Cercetari filosofice asupra spațiului, timpului și continuum-ului* (*Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zei tund Kontinuum*, von A. Kastil hrsg. und eigeleitet von St. Körner u. R.M. Chistolm, 1976); *Fundamentele și construcția eticii* (*Grundlegung und Aufbau der Ethik*, hrsg. von F. M-H. 1952, Nachdruck, 1978); *Istoria filosofiei medievale în Orientul creștin* (*Geschichte der littelalterlichen Philosophie in christlichen Abendland*, hrsg. von K. Hedwig, 1980). Editarea postumelor nu s-a încheiat încă.

Asupra lui Brentano: O. Kraus, *Franz Brentano* (München, 1919); H. Bergman, „Franz Brentano" (*Revue International de Philosophie*, No. 4, 1939); R. Müller, *Fanz Brentanos Lehre u. D. Gemütsbewegungen* (Wien, 1934); H. Bergmen, „Brentano's Thery of Induction" (în *Philos. and Phenom. Research*, vol. V, 1945); A. Kastil, *Die Philosophue F. Bretanos* (Bern, 1951); M. Cruz Hernández, *Fr. Bretano* (Salamanca, 1953, cu o amplă bibliografie); F. Mayer-Hildebrand, „F. Bretanos wissenschaftlicher Nachlass" (*Zeitschrift für philos. Forschung*, Bd. VI, 1951-1952); L. Gilson, *La psychologie descriptive selon F. Bretano* (Paris, 1955); *Methode et métaphysique selon F. Bretano* (Paris, 1955); F. Mayer-Hildebrand, „Ruckblick auf die bisherigen Bestrebungen zur Erhaltung und Vorbereitung von F. Bretanos Philosophischen Lehren" (*Zeitschrift für philos. Forschung*, Bd. XVII, 1963); A. Bausola, *Conoscenza e moralità in F. Bretano* (Milano, 1968, cu bibliografia la zi până în anul 1968); W. Stegmüler, *Hauptströmungen der Gegenwarsphilosophie*, Bd. I (Stuttgart, 1978, pp. 1-48, cu bibliografie); I. Tănăsescu, *Conceptul de Intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări* (București, 2002).

Un interes sporit pentru Bretano manifestă revista austriacă *Grazer Philosophie Studien* (hrsg. R. Haller, Univ. Graz). De o mare atenție se bucura opera lui Bretano și în vol.: *Österreichische Philosophen und ihr Eintluss auf die Analytische Philosophie der Gegenwart*, Bd. I. (hrsg. von Joh. Chr. Marek u.a., Conceptus, Insbruck, München, Graz, Giessen, 1977, în care Brentano, ca și

ență asupra dezvoltării domeniilor mai noi ale filosofiei și științelor umane în genere.

Îndeosebi reconstrucția psihologiei ca „psihologie descriptivă" a adus în discuție teme de perspectivă pentru progresul logicii și al metodologiei, precum și pentru o nouă viziune asupra obiectului și menirii filosofiei. Pe ansamblul operei, Brentano dezbate aproape întreaga problematică principală a gândirii contemporane lui, încercând nu atât o sinteză sistematică (el se opune marilor sisteme ale idealismului german modern), cât o regândire a acestei problematici după alte criterii și cu alte finalități.[2]

Principala realizare teoretică a lui Brentano este psihologia sa descriptivă, nu atât ca psihologie în sine, cât ca posibilitate nouă de înțelegere a problematicii metafizicii și teoriei cunoașterii.

Tocmai de aceea, atunci când s-a ivit prilejul[3] evocării ilustrului gânditor s-a pus în evidență această „psihologie filosofică". Deși, la prima

Meinong, devin puncte de plecare pentru filosofia analitică; *Brentano Studien* (începând cu nr.1, 1989).

Pentru informare actuala, vezi Ion Tănăsescu: *Principiul intenționalității la Franz Brentano* (București, 2004, cu bibliografie); Prefață la Franz Brentano, *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel* (trad. De I. Tanasescu, București, 2003, cu bibliografie și glosar de termeni).

[2] Această regândire trebuie legată și de formația sa spirituală și de activitatea sa universitară, dar mai ales de ruptura sa cu Biserica Catolică. Brentano și-a făcut studiile la Aschafenburg, München, Tübingen, Würzburg. După o perioadă de preoție, el a rupt-o cu Biserica Catolică, (după 1873, îndeosebi) și a fost profesor la Universități celebre ca Würzburg și Viena. A murit la Zürich, la 17 martie 1917, după o viață de căutări și frământări, care se oglindesc în opera sa. Viena și Imperiul austriac în genere l-a nemulțumit profund și au determinat odiseea vieții sale. Nu sunt lipsite de importanță articole ca: *Meine letzen Wünsche für Österreich* (Stuttgart, 1895) și tot aici si lucrarea *Zur eherechaftlichen Frage in Österreich* (1895) sau, mai timpuriu, *Der Atheismus und die Wissenschaft* (1873).

Așa cum spunea Oskar Kraus (elev și editor al operei lui Brentano), convingerea lui Brentano era aceea că noi trăim într-o epocă de trecere (*Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl, O. Beck, München, 1919, p. 18). Militând pentru o viziune optimistă asupra lumii, Brentano „nu a fost niciodată prieten al orientării jezuite, nici în sensul teoretic, nici în cel practic" (C. Stumpf, *Erinnerungen am F. Brentano*, în *ibidem*, p. 103).

Brentano însuși scria: „Ei cred că faptele, corect dobândite, sunt favorabile în cea mai mare măsura acceptării lui Dumnezeu. Sunt însă departe de a vrea să impun cuiva în mod autoritar această concepție. Fiecare poate să-și urmeze cercetarea gândind liber și cât mai critic posibil. Nu o credință oarbă... ci înțelegere și cunoaștere este ceea ce vă pot oferi ca un fundament sigur pentru întreaga concepție despre lume" (*Vom Dasein Gottes*, Vorlesungen, gehalten an der Universitäten Würzburg und Wien, 1868-1891, hrsg. von A. Kastil, F. Meiner, Leipzig, 1929, p. 11). Este semnificativ că, elevii săi A. Marty și C. Strumpf i-au urmat exemplul.

[3] Avem în vedere: 1938 (100 de ani d la nașterea lui Brentano) și 1968, când, prin colocviul *Brentano, Die philosophische Psychologie und die phänomenologische Bewegung*, în cadrul celui de-al XIV-lea Congres Internațional de Filosofie (Viena, 2-9 septembrie 1968), s-a deschis o nouă etapă în ceea ce s-ar numi, *Brentano-Forschung*.

vedere, personalitatea lui Brentano pare să fi căzut în uitare, importanța cercetărilor sale pentru dezvoltarea filosofiei contemporane nu trebuie subapreciată; căci „el a acționat nu numai asupra genezei mișcării fenomenologice, prin punerea în evidență a conceptului de intenționalitate, ci a influențat, și nu într-o mai mică măsură, prin cercetările sale logico-lingvistice și prin întregirile aduse doctrinei aristotelice a categoriilor, chiar procesul de formare și reorientare al doctrinei moderne despre existență"[4].

Această acțiune a lui Brentano pleacă, în principal, de la psihologia sa, de la ideea fundamentală a acesteia: *intenționalitatea conștiinței*[5].

Este vorba de „psihologia descriptivă" sau „psihologie", deosebită de psihologia generală și bazată pe o clasificare specifică a „fenomenelor psihice": a) *reprezentări* (aici sunt cuprinse: senzațiile, fantezia și conceptele); b) *judecăți* și c) *sentimente* (*Gemütstätigkeiten*: Iubirea și Ura). „Fiecare fenomen psihic conține ceva ca obiect în sine, chiar dacă nu fiecare în aceeași modalitate. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva recunoscut sau respins, în iubire – ceva iubit, în ură – ceva ce urâm, în dorință – ceva dorit ș.a.[6] Orice act psihic (chiar cel mai simplu) „poate să fie privit sub următoarele patru laturi: ca reprezentarea obiectului său primar, ca propria sa reprezentare, ca propria sa cunoaștere și ca propriul său sentiment"[7].

[4] F. Volpi, „Heideggerss Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation. Die Frage nach dem Sein des Seienden", în *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 32, Heft 2., 1978, p. 254. „Disertatio" acestuia „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles" (1862) a constituit de altfel, începând cu 1907, călăuza încercărilor mele neajutorate de a mă iniția în filosofie. Fără doar și poate, următoarele întrebări mi-au pus în mișcare reflecția: dacă existentul se exprimă în felurite semnificații, care este atunci semnificația fundamentală? Ce înseamnă Existența? (M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, în *Zur Sache den Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 81).

[5] Așa cum s-a spus, conceptul este preluat din terminologia scolastică: „tocmai pentru scolastici, un obiect psihic (un fenomen psihic, cum spune Brentano) are inexistență intențională, adică obiectualitate (*Gegenständlichkeit*) imanentă conștiinței (*mens*); „intenționalitate" la Brentano „nu înseamnă simplă proprietate a conștiinței, de a fi orientată asupra obiectelor, ci însușirea proprie *tuturor* fenomenelor sufletești, și astfel ea constituie ca atare indiciul de deosebire al fenomenelor psihice de cele fizice" (G. Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, A. Kröner, Stuttgart, 1943, p. 97).

[6] F. Brentano, *Psychologie vom empischen Standpunkte*, Bd. I, hrsg. von O. Kraus, Nachdruck, F. Meiner, Hamburg, 1973, p. 124.

[7] *Ibidem*, p. 211. Este de reținut că, în viziunea lui Brentano, cele trei momente (reprezentarea, cunoașterea si sentimentul) sunt conținute în fiecare act psihic, astfel încât fiecare act psihic este însoțit de conștiință sau, în alți termeni „conștiința" este „sinonim cu fenomen psihic sau act psihic", *ibidem*, p. 141). Folosind trad. engleză (*Psychology from Empirical Standpoint*, trans. A.C. Ranenurello, D.B. Terell, and L.C. McAister, Humanities, 1973), B. Mijuskovic a relevat opoziția acestei „teorii a conștientului" față de „definiția tradițională platonico-carteziană (și,

Rezultă astfel că (după Brentano): a) nu se pot accepta fenomene psihice „inconștiente"; b) diversitatea modalităților de raportare la obiecte, nu diversitatea acestora din urmă este cea care dă temeiul clasificării „fenomenelor de conștiință". „Dacă spunem «este», atunci acest enunț nu este predicație, în care existența ca predicat ar fi legată cu A ca subiect, ci «A» însuși este obiectul (*Gegenstand*) pe care îl recunoaștem"; de fapt, fiecare „enunț categorial" și, în genere, „fiecare modalitate de enunțare" implică un asemenea „enunț existențial" (*Existenzialsatz*) sau, altfel spus, „enunțul categorial «un oarecare om este bolnav» are același sens ca și enunțul existențial «un om bolnav este» sau «există un om bolnav»; este clar că «este» si «nu este» al enunțului existențial nu este un echivalent al copulei, adică un predicat, și nici luat numai pentru sine ca în întregime nesemnificativ"[8].

Într-o asemenea perspectivă se accentuează ceea ce s-a numit „psihologie fenomenologică". „Noi am arătat – scria Brentano – nu doar că. Nici una dintre reprezentările noastre, care este evidentă, bineînțeles, nu se raportează la lucrurile exterioare, ci și că o asemenea raportare nici nu este posibilă, nici pentru noi, nici pentru o altă ființă gânditoare"; căci „o

în același timp aristoteliciană) a spiritului (*mind*) ca nespațial, neexins" („Brentano's Theory of Consciousness", în *Philosophyand Phenomenological Research*, No. 3, 1979, p. 315) și totodată a polemizat cu „interpretarea curentă a lui Brentano ca «realist aristotelician», cu toate că nu se poate tăgădui «elementul aristotelic în concepția sa»" (*ibidem*). Ocupându-se de „paradigma imaterialistă a spiritului", autorul argumentează că, Brentano a susținut teza „naturii imateriale a conștienței în contextul dual al considerațiilor fenomenologice și epistemologice"; pentru el „*actul* conștientului este pur imaterial, este un *datum* fenomenologic, imediat, direct, dat în mod indubitabil în conștiință (*Awereness*)", ceea ce nu angajează însă ideea creației din nimic sau generează (a) unitatea subiectului și obiectului și (b) unitatea sub care sunt cuprinse înseși conținuturile" (*ibidem*, p. 324).

[8] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Bd. II: *Von der Klassification der psychischen Phänomenne*, hrsg. von O. Kraus, Nachdruck, F. Meiner, Hamburg, 1971, pp. 45, 53. Așa cum s-a observat, la Brentano „sufletesc" (*seelisch*) nu trimite în niciun fel la o substanță psihică existentă în afară, ci este luat ca sinonim cu „psihic" sau „conștient"; căci „psihologia descriptivă" se ocupă „de caracterizarea acelor fenomene care sunt relevante pentru problemele cunoașterii și adevărului" (W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartspsihophie*, Bd. I, 6. Aufl., A. Kröner, Stuttgart, 1978, p. 3). Este vorba de o psihologie „metodică", premergătoare celei genetice, întrucât „înainte de a fi cercetat legile schimbărilor temporale ale trăirilor conștiinței, trebuie să se știe în ce constau aceste fenomene și cum se ordonează ele" (*ibidem*).

În alți termeni, fundamentale psihologiei ca atare („genetică") se află într-o metapsihologie, care nu poate sa nu fie filosofică. Deși Brentano raporta „analiza descriptiva a conștiinței" la metoda naturalist-științifică, această „analiză descriptivă", valabilă „numai pentru fundarea științelor normative", nu se poate aplica în știința naturii și „se aseamănă cu metoda matematicii" (Th. De Boer, *Die deskriptive Methode Franz Brentanos*, în *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien: 2-9 September 1968*, Bd. II, Verlag Herder, Wien, 1968, p. 198).

calitate sensibilă se prezintă, ce-i drept, în fenomenul sensibil, ci ceva ce eu raportez la apariția acestuia, adică la senzația orientată către acesta... Simțirea însăşi este obiectul"[9].

Brentano vorbea, în acest sens, de „inexistența intențională (chiar mentală) a unui obiect" sau de „obiectualitatea (*Gegenständlichkeit*) imanentă"[10]. Pentru el însă „nu are niciun sens să vorbim de existența (*Sein*) unui obiect neexistent; căci existență (*Existenz*) şi ființare (*Sein*) în semnificația de copulă sunt pentru el de nedespărțit, orice ființare însemnând existență... Obiectul gândirii poate să fie şi fictiv, adică să nu existe, pe când, dimpotrivă, cel care gândeşte (*das Denkende*) trebuie să se raporteze totdeauna la un altul ca obiect, în mod secund însă totdeauna şi la sine însuşi"[11].

Astfel, orice act psihic este totodată o raportare la altceva (nu „obiect") şi la sine însuşi. În aceasta constă marea importanță a intenționalității „fenomenelor psihice". Brentano schimbă astfel concepția despre conținutul psihologiei; aceasta rămâne „știință despre fenomenele psihice", însă „fenomen" înseamnă pentru el „fapt", „eveniment", „act": „cunoaştere, bucurie, dorință există în mod real, culoare, sunet, căldură numai fenomenal şi intențional", întrucât astfel „nu natura este realul primordial, ci omul"[12].

„Inexistența intențională" se exprimă în corelarea actului psihic cu un „obiect determinat", anume „obiectualitatea imanentă, ca relație la un conținut", sub care nu se înțelege însă „o realitate" ca atare; „actul psihic" nu se raportează la „un obiect", ci lui îi este „inerent" un „conținut determinat"[13].

Pe aceste temeiuri, s-a precizat că, sensul acestei orientări, relevante atât psihologic, cât şi filosofic, îl constituie „trecerea *de la fenomen la esență*"; „de această orientare nu către obiect, ci către esență s-a legat cea mai veche şcoală brentiană: Meinong şi Husserl", şi totodată instituirea unei

[9] F. Brentano, *op. cit.*, Bd. III: *Vom Sinnlichen und Noethischen Bewusstsein*, hrsg. von O. Krauss, 2. Aufl.., Meiner, Hamburg, 1974, pp. 12, 21.

[10] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, I, p. 124. Este adevărat, Brentano a modificat mai târziu această doctrină a „inexistenței intenționale", considerând că pentru orice activitate psihică este caracteristică „relația la ceva ca obiect", chiar relația „la lucruri", care pot exista sau nu: „într-o activitate psihică unitară există totdeauna o multitudine de obiecte" (*Psychologie vom empirischen Standpunkte*, II, p. 127). Este de interes precizarea: „in-existență" ar fi o scriere corectă: termenul *Inexistenz* înseamnă aici „existență în" (I. Tănăsescu, Prefață la F. Brentano, *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, București, 2003, p. 13).

[11] W. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20 Jahrhunderts*, F. Enke, Stuttgart, 1922, p. 162.

[12] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, I, p. 129.

[13] *Ibidem*, p. 124. Dacă spun: „nu există un Centaur", atunci „Centaurul" este „obiectul actului judicativ", iar „nonexistența Centaurului" este „conținutul". Aceasta din urmă este „inerent" actului, însă este altceva decât el, este ceva de sine stătător (*ibidem*, p. 125).

„psihologii a actului" ca etapă principală pe calea spre „psihologie a comportamentului"[14].

Mai mult, prin teoria categoriilor și prin studiile sale asupra lui Aristotel, Brentano „a influențat în mare măsură doctrinele contemporane despre existență", precum și „cercetările logico-lingvistice"[15].

Studiul „fenomenelor psihice", studiu nu doar psihologic, ci, în principal, filosofic, se desfășoară în perspectiva regândirii problematicii cunoașterii și valorilor și, peste toate, în perspectiva unei noi viziuni metafizice. Căci metafizica a constituit începutul și sfârșitul gândirii sale. „În momentul de față sunt în întregime metafizician", scria el în 1886 de la Viena[16].

În toate aceste studii, Brentano este preocupat de determinarea „locului adevărului, adică acel domeniu în care se află în genere ceva precum adevărul sau neadevărul", problema principală fiind următoarea: „în care domenii constructive ale lumii conștiinței se pot afla fenomene adevărate sau false"[17].

După o amănunțită examinare a teoriei tradiționale, de factura aristotelică a adevărului, precum și a teoriei kantiene, autorul *Psihologiei din punct de vedere empiric* se hotărăște pentru „conceptul de adevăr pe calea empirică"[18]. Brentano însuși scria: „ca rezultat sigur al cercetărilor noastre, credem că, așa cum *nu există nicio intuiție a priori, nu există niciun concept a priori în întregul domeniu al conștiinței noastre*"; „căci în adevăr nu există nimic pur și simplu faptic"[19].

Soluția era de așteptat, dată fiind conceperea „judecăților", alături de „reprezentări" și „fenomene emoționale", ca „trăiri intenționale". Brentano

[14] F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie. Geist/Leben/Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Verlag von Quelle&Meyer in Leipzig, 1929, p. 320.

[15] W. Stegmüller, *op. cit.*, p. 2. Înainte de toate, „fără el, întreaga filosofie fenomenologică ar fi de neconceput"; el „este, așa zicând, «bunicul» spiritual al lui Max Scheler și Martin Heidegger" (*ibidem*, p. 1).

[16] C. Stumpf, *Erinnerung an F. Brentano*, în O. Krauss, *F. Brentano*, p. 98.

[17] W. Stegmüller, *op. cit.*, p. 2.

[18] *Ibidem*, p. 10. După Brentano, în „clarificarea unui concept este suficient a indica izvoarele trăirii din care a fost construit acest concept. Ce este atunci trăirea ce se află la baza conceptului de adevăr? Brentano răspunde: *trăirea evidenței*. Mai departe evidența nu este definibilă, ci poate fi pur și simplu trăită nemijlocit în efectuarea judecății raționale. Cine rostește cu evidență o judecată, este sigur de adevărul judecății, și este imposibil ca un altul să o poată vedea altfel. Valabilitatea universală decurge astfel din evidență" (*ibidem*, pp. 10-11).

[19] F. Brentano, *Versuch über die Erkenntnis*. Aus seinem Nachlass herg. Von A. Kastil, F. Meiner, Leipzig, 1925, pp. 44, 143. Autorul formulează (*ibidem*, p. 1) „un îndemn către contemporaneitate de a se lepăda, în spiritul lui Bacon și Descartes, de orice *a priori*", iar comentatorul (*ibidem*, p. IV) precizează că, Brentano s-a concentrat asupra „soluționării problemei lui Hume", punând în atenție „fundamentele teoretico-gnoseologice".

accentuează, tocmai în acest context, aspectul de conținut, orientarea spre „obiect", logica judecății dezvoltându-se astfel într-o teorie a cunoașterii. Tocmai prin raportare la „obiecte", judecățile se împart, în principal, în „judecăți de percepție" și „axiome", ambele fiind „evidente" (bineînțeles, în moduri diferite). Îndeosebi studiul „axiomelor" constitutive o piesă de rezistență, care a făcut epocă, nu numai în logică, ci și în etică și în axiologie.

Lucrarea *Despre originea cunoașterii etice* rămâne, în acest sens, una dintre creațiile teoretice majore ale gândirii contemporane, ea marcând „progresul cel mai de seamă pe care l-a înregistrat etica și teoria valorii de la antichitatea greacă încoace"[20]. Brentano nu oferă aici o etică, ci dezvoltă analiza „conștiinței etice vii", din care rezultă „conceptele *activităților emoționale* (*Gemütsätigkeiten*) pe deplin justificate în sine, și totodată valorile noastre apriori și axiomele de referință legate de acestea"[21].

Teza de bază a lucrării este următoarea: actele valorizării și preferinței (*Vorziehen*), nu trebuie privite ca „norme practice"; la fel „valoarea" și „bunurile" nu trebuie confundate cu „scopul practic". Brentano introduce formula „in sich Guten" („bun în sine"), prin care marchează deosebirea, de mare perspectivă, dintre valori și realizările valorice, așa cum se structurează acestea în viața emoțională. Căci în „a treia clasă" de „fenomene psihice", anume „mișcările sentimentului" (*Gemütsbewegungen*), „relația intențională" nu se instituie într-o „recunoaștere sau nerecunoaștere" (ca în „judecați"), ci este „una de dragoste și ură sau (cum s-ar fi putut exprima mai corect) una de plăcere sau neplăcere"[22].

În privința „celor două modalități de comportament opuse" (dragostea și ura, plăcerea și neplăcerea), în fiecare caz, în parte „una și numai una este corectă, cealaltă fiind incorectă"; aici ne aflăm în locul „în care își află originea conceptele de bine și rău, ca și cele de adevăr și fals. Nu-

[20] O. Kraus, *Zur Einleitung*, în F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 3. Aufl, Mit Unterstützung der Brentano-Gesellschaft hrsg. von O. Kraus, F. Meiner, Leipzig, 1934, pp. VII-VIII. Husserl, Meinong, M. Scheler, N. Hatmann – sublinia autorul – își află premisele în această operă, apreciată, încă în 1902, chiar de G.E. Moore ca fiind „cea mai bună discuție a principiilor fundamentale ale eticii" (*ibidem*, p. VII).

[21] *Ibidem*, p. X. Brentano însuși scrie (în „Cuvânt înainte" la ed. I, 1889): aceste dezvoltări aparțin „cercului de idei al unei «psihologii descriptive»", elaborată mai de timpuriu (*ibidem*, p. 3).

[22] *Ibidem*, p. 18. Autorul reia teoria celor „trei clase de fenomene psihice", precizând că, dacă le comparăm, „găsim că ultimele două prezintă o analogie care lipsește în cazul celor dintâi. Avem astfel o opoziție în relația intențională: în judecată – recunoaștere sau nerecunoaștere; în activitățile emoționale – dragostea si ura, plăcerea sau neplăcerea. În reprezentări nu se află nimic asemănător. Pot de pildă, să-mi reprezint opoziția negru și alb, dar nu pot să-mi reprezint același «negru» într-o modalitate opusă, așa cum îl apreciez într-o modalitate opusă" (*ibidem*, pp. 180-190).

mim ceva adevărat dacă recunoașterea referențială implicată aici este corectă. Numim ceva bun, dacă dragostea pentru aceasta este corectă. Căci binele însoțit de dragoste adevărată pentru cel iubit, valoarea iubită, este bun în sensul cel mai larg al cuvântului"[23].

Care este însă, în acest caz, criteriul de delimitare a ceea ce este bun? Întrebarea stăruie cu atât mai mult cu cât, există o multitudine de bunuri: Brentano descria această dificultate: „cum cunoaștem noi că ceva este bun? Trebuie oare să spunem: ceea ce este iubit totdeauna și va fi iubit este valoros și bun? Evident. Aceasta nu ar fi corect... Căci unul iubește, ceea ce altul urăște... și astfel survenirea efectivă (*Vorkommen*) a iubirii nu semnifică nicidecum demnitatea iubirii, așa după cum recunoașterea reală nu este nicidecum o dovadă a adevărului"[24].

De unde știm, atunci, ce este bun? Să privim pentru aceasta, cel puțin pregătitor, „adevărul, dincolo de bine"; căci „nu tot ceea ce cunoaștem este, de aceea, și adevărat"; „plăcerile și neplăcerile noastre, la fel ca și judecățile, sunt adesea oarbe, instincte obișnuite"[25]. De aceea, dată fiind pluralitatea a ceea ce este bun, să ne întrebăm: „care dintre cele bune, și îndeosebi din binele dobândit, este mai binele (*das Bessere*) si despre care bine spunem că va da măsura scopului acțiunilor noastre?"; „mai binele este acela care este cu adevărat cel mai iubit, place cel mai mult; aceasta însă într-un cu totul alt sens. Căci «mai mult» nu se raportează la relația de intensitate a două acte, ci la două specii particulare de fenomene, care aparțin claselor plăcerii și neplăcerii, anume fenomenelor preferinței (*Vorziehen*). Sunt acele acte de referință care, în particularitatea lor, sunt cunoscute din experiență"[26].

Brentano punea astfel temeiurile eticii valorilor, analizând „fenomene" complexe ale vieții emoționale (iubirea și ura)[27] și acțiunea „preferinței"

---

[23] *Ibidem*, p. 19.

[24] *Ibidem*, p. 20.

[25] *Ibidem*, pp. 20, 22.

[26] *Ibidem*, pp. 24, 25. Aceste „acte" nu au analog în sfera „reprezentării", nici chiar în cea a „judecăților"; „ceea ce este adevărat, este întocmai în întregime adevărat, pe când ceea ce este Bine nu este în aceeași măsură bine, iar ceea ce este «mai binele» nu exprimă nimic altceva decât preferatul opus unui alt bun, adică ceea ce a fost preferat dinainte de la sine altui bine" (*ibidem*, pp. 25, 26). În *Anhang* (*Vom Lieben und Hassen*) se spune: „În domeniul judecății există ca atare un adevăr și un fals, însă niciun «mai adevărat» și nici pentru un «conținut adevărat»" (*ibidem*, p. 148).

[27] Brentano oferă o analiză („fenomenologică", *avant la lettre*) a acestei *problematici*, pe care o va dezvolta apoi Max Scheler în *Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlass* (*Anhang*, în *op. cit.*, pp. 107-168). Atrag atenția următoarele: „Über den apriorischen Charakter der ethischen Prinzipien" (1904); „Über den Gemütsentscheidungen und die Formulierung der obersten Prinzipien" (1908); Vom Lieben und Hassen (von 19. mai 1907). În acest din urmă text se anunță cumva: *Wesen und Formen der Sympathie* a lui Max Scheler. „Diferențele" caracteristice „domeniului emoționalului"

în ierarhizarea valorii binelui în faptele umane. Aşa cum spunea Scheler, *„fenomenologia valorii şi fenomenologia vieţii emoţionale* trebuie văzute ca un domeniu şi obiect de cercetare complet autonom, independent de logică"; însuşi „apriorismul iubirii şi urii" este „fundamentul ultim al *oricărui* alt apriorism, şi cu aceasta fundamentul comun atât apriorismului cunoaşterii existenţei cât şi al voinţei *a priori* a conţinuturilor. În el... sferele teoriei şi *praxis*-ului îşi află corelaţiile lor fenomenologice *ultime* şi totodată unitatea. Deja Franz Brentano a formulat gânduri asemănătoare"[28].

După cum se observă, deşi s-a opus criticismului şi tradiţiilor aprioriste ale gândirii moderne, Brentano nu a părăsit ideea de *a priori*, preconizând ceea ce la Scheler se va numi *„a priori* material"[29]. Şi aceasta prin atenţia acordată „fenomenelor psihice" din „a treia clasă": „activităţile emoţionale", în care „fenomenul nu trebuie numai să placă, ci să fie valoros pentru plăcere"; căci „bun şi valoros (analog cu fiinţând şi existând) nu trebuie înţelese ca predicate ale acelor lucruri despre care în mod aparent sunt enunţate"[30]. Principalul rezultat al celebrei lucrari *Despre originea cunoaşterii etice* îl constituie astfel: „o doctrină *teoretică* a valorii independentă de orice metafizică"; argumentarea susţinută a ideii după care „cunoaşterea noastră despre valori este dobândită independent de orice poruncă străină, în esenţă pe aceeaşi cale ca şi al cunoaşterii apriori: dobândirea conceptelor experimentale şi prin ea judecăţi axiomatice evidente motivate[31].

(*das Gemütsgebiet*) sunt: „deosebirea între simpla iubire şi preferinţă", „o iubire sau ură adevărată şi o iubire sau ură neadevărată" (*ibidem*, pp.148, 149).

[28] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materile Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 5 Aufl., hrsg. von Maria Scheler, în *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Franckce, Bern u. München, 1966, p. 83, şi *à propos* de ierarhia valorilor: „că o valoare este «superioară» unei alte valori, aceasta se cuprinde într-un act particular al cunoaşterii valorilor, care se numeşte «preferinţă»; „cu totul greşit însă, Brentano asimilează valoarea superioară «valorilor preferate». Căci preferinţă este *calea* către «valoarea superioară»" (*ibidem*, p. 105).

[29] Asupra semnificaţiei lucrării *Vom Ursprung sittlichcer Erkenntnis* pentru „etica materială a valorilor", *vidi*: Al. Boboc, *Etică şi axiologie în opera lui Max Scheler*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, pp. 136-139. Deşi Brentano „a adoptat atât istoric cât şi faptic un punct de vedere exterior criticismului, care porneşte, pe deoparte, de la Aristotel, pe de altă parte, de la experienţă, şi se află în pronunţată opoziţie faţă de imperativul categoric al lui Kant, este nimerit ca el să fie considerat în cadrele formalismului etic şi ale apriorismului" (M. Wittmann, *Die moderne Wertethik*, Münster, 1940, p. 340).

[30] O. Kraus, *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, R.M. Rohrer, Brünn/Wien/Leipzig, 1937, pp. 165; 171-172.

[31] *Ibidem*, p. 197. Susţinând, împreuna cu Brentano autonomia „doctrinei valorii", independenţa ei metafizică, O. Kraus precizează că, întrucât e „filosofie practică", etica este dependentă de „răspunsul la problemele concepţiei despre lume" (*ibidem*).

Brentano se opune şi intelectualismului şi utilitarismului şi deschide calea teoreticienilor moderni ai valorii: Meinong, Ehrenfels, Kraus, Kreibig, Scheler etc.

Brentano se află astfel la izvoarele gândirii axiologice contemporane şi totodată la cele ale eticii valorilor – o perspectivă de rezistență, care poate fi depăşită numai prin integrarea paradigmelor ei într-o altă modalitate de concepere a vieții afective şi a omului.

O pondere însemnată în opera lui Brentano o ocupă teoria sa despre ființă şi existență, baza unei ontologii, a unei metafizici şi a unei impunătoare teorii a categoriilor. Aici se precizează şi atitudinea lui Brentano față de tradiție: împotriva lui Kant şi în continuarea lui Aristotel. Căci Brentano se sprijină pe „doctrina aristotelică a existenței", a celor „patru semnificații ale existentului", îndeosebi a categoriilor[32].

Într-un fel modalitatea ontologică dezvoltată în fenomenologie de la Husserl la N. Hartmann şi Heidegger se află *in nuce* la Brentano. Pentru că aceasta „nu trebuie să fie pusă ca o realitate autonomă, ci este împreună cu esența şi nu poate să fie înțeleasă fără ea[33]. Brentano însuşi scria: „Despre categorii nu se poate spune ceva în sensul a diferite semnificații ale existentului, nici în cel al diferitelor predicate supreme sau genuri supreme, ci numai al deosebirilor supreme variate ale existentului"[34].

Proiectele unei teorii a categoriilor sunt precedate, de aceea, de o amplă analiză sub genericul: „Despre existent în genere şi despre existent ca fundat", făcându-se următoarele precizări: 1) printr-un „existent", dacă se întrebuințează termenul „în sens propriu", se înțelege „un lucru" (de pildă, un corp, un spirit sau un topoid cu mai multe sau mai puține decât trei dimensiuni); „numele de existent" se aplică şi în „sens impropriu", şi aceasta în foarte multe feluri; „limbajul permite ca pentru orice concret să constituim un abstract" (pentru „existent" – abstractul „ființă"; pentru

[32] E. Campos, *Die Kantkritik Brentanos*, Bouvier, Bonn, 1979, p. 29. Baza criticii lui Kant o constituie diferența dintre „punerea în mod realist-empirist şi cea transcendental-gnoseologică a problemelor" şi înțelegerea categoriilor o dată ca „modalități ale existenței", altă dată ca „forme ale gândirii" (*ibidem*, pp. 38, 40).

[33] A. Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, Societa Editrice Vita e Pensiero (Publicazioni dell'Università Catolica del Sacro Cuore), Milano, 1968, p. 75. Autorul pune aici o problemă de fond a criticii brentaniene a discursului kantian asupra argumentului ontologic: în *Vom Dassein Gottes*, Brentano refuză teza „caracterului predicativ al existenței" (*ibidem*, p. 72), după cum se ştie, baza criticii kantiene a celebrului argument ontologic.

[34] F. Brentano, *Kategorienlehre*, mit Unterstützung der Brentano-Gessellschaft in Prag, hrsg. von A. Kastil, D. Meiner, Leipzig, 1933, p. 129. Brentano pleacă în principal de la Aristotel, formulând însă şi o critică a doctrinei acestuia: *„accidentul"* nu este un „indiciu abstract" despre un lucru, ci *„acel ansamblu ce include în sine substanța"*; „conceptele de substanță şi cel de accident nu sunt de natură apriorică, ci rezultate din perceperea internă şi externă. În opoziție cu Aristotel, se arată mai întâi *că fiecare accident poate avea el însuşi un accident* trebuind însă să existe un subiect ultim" (W. Stegmüller, *op. cit.*, p. 22). Temeiul ultim se află astfel tot în *Psihologia din punct de vedere empiric*.

„corp" – abstractul „corporalitate", pentru „spirit" – abstractul „spiritualitate"); „existent" în sensul de „adevăr", ca „posibilitate şi imposibilitate", ca „neant" etc., „fiinţa improprie a universalului"[35].

Doctrina categoriilor – „una dintre părţile cele mai importante ale ontologiei", preciza Brentano, se află astăzi într-o mare dificultate, îndeosebi ca urmare a faptului că, „întemeietorul ei, Aristotel, nu a dezvoltat-o complet"; mai mult, „doctrina aristotelică a categoriilor" conţine şi o „greşeală fundamentală": ea nu consideră ca valabilă şi o relaţie „între un accident si altul", aşa cum este „între substanţă şi accident"; mai mult, o greşeală o constituie şi faptul că, la Aristotel „determinările aparţinând unei definiţii, cel puţin în ceea ce priveşte substanţa, ar trebui să aparţină în întregime unei linii a predicaţiei" şi, de aceea, „fenomenele percepţiei exterioare, o dată corect concepute, fac pur şi simplu aparentă individuaţia reciprocă a ultimelor diferenţe specifice"[36].

Totuşi o „doctrină a categoriilor" rămâne în esenţă o „reformă a teoriei aristotelice a categoriilor"; chiar dacă nu se ia în considerare în mod exclusiv Aristotel, pentru înţelegerea diviziunii categoriilor, „este sigur că, în fiecare categorie, el a crezut că are în faţă un existent într-o altă semnificaţie, astfel încât el a oferit o împărţire în care voia sa deosebească totodată multiplele semnificaţii diferite ale existentului", fără ca prin aceasta „să vrea să creeze toate semnificaţiile existentului în multiplicitatea lor"[37].

„Reforma" introdusă de Brentano evidenţiază astfel importanţa „substanţei" ca „primă categorie". Căci „conceptul de existent este unul şi acelaşi pentru substanţă, pentru toate accidentele şi chiar pentru accidentele accidenţilor"; „adevăratul concept de categorie poate fi dobândit numai prin raportarea la rezultatele cercetării care introduce deosebirea dintre subiect şi ceva ce se atribuie unui subiect"[38].

---

[35] F. Brentano, *Ketegorienlehre*, pp. 4; 6-10; 18. Pe un plan mai larg, este nevoie de „deosebirea mai puţin obişnuită dintre existenţă (*Existenz*) şi *fiinţă* (*Sein*)" (*ibidem*, p. 26) şi de analiza „părţilor fictive ale existentului" (*ibidem*, p. 58 urm.): nume sinonim cu „lucru"; structurile în sens de „universali"; „părţi logice"; „substanţa", „accidentele" etc.

[36] *Ibidem*, pp. 101, 106, 109. „Adevărata înţelepciune în a decide asupra unităţii şi multiplicităţii existentului conduce la următorul principiu: acolo unde, în desfăşurarea unei determinări, individualitatea, ea însăşi, rămâne neschimbată, avem de a face cu o deosebire modală şi nu cu una conceptuală" (*ibidem*).

[37] *Ibidem*, pp. 113, 114. Tocmai „după lăsarea la o parte a tuturor existentelor în sens impropriu, Aristotel a trecut la o nouă deosebire a multiplelor semnificaţii ale existentului, care constituie chiar deosebirea categoriilor", în cele zece clase (*ibidem*, p. 116).

[38] *Ibidem*, pp. 128, 129. Este vorba de conceperea subiectului („conştiinţa") sub specia intenţionalităţii şi, de aceea, după Brentano „sub categorii se cuprind toate obiectele intuiţiei noas-

Există mai multe „modalități de predicație", dintre care interesează „predicația corectă ca subiect unitar ultim", adică cel care duce la „substanțele unitare ultime"; „deja Aristotel a vrut să deosebească categoriile după diferitele modalități de raportare la un subiect prim. Și în aceasta noi putem și trebuie să-i rămânem credincioși, chiar dacă nu mai susținem ca el că, predicatele diferitelor categorii nu pot să fie numite în același sens reale"[39].

Poziția „realului" în concepția lui Brentano nu poate să fie înțeleasă fără doctrina intenționalității, preluată, așa cum s-a subliniat în repetate rânduri, din scolastică. Cel puțin „în știința medievală, în special în școala de la Oxford", „conceptul *intentio* este utilizat ca interpret pentru aspectul dinamic al existenței (*Being*), adică pentru ceea ce se numea *multiplicatio speciorum*"[40].

Problema intenționalității este pusă cu mare insistență în contextul analizei presupozițiilor ontologice ale conștiinței lui „există", îndeosebi în urma acceptării „inexistenței mentale", care l-a determinat pe Brentano să modifice concepția tradițională despre „semnificația ontologică" a existenței. Cu aceasta, el ocolea ceea ce s-a numit „Immanenzkrise", de fapt înțelegerea subiectivistă a „obiectelor conștiinței", și anunța deschiderea fenomenologică.

Pe temeiurile reinterpretării „intenției" într-o „psihologie descriptivă" a „fenomenelor psihice" (reprezentări, judecăți, activități emoționale), Brentano construiește o nouă perspectivă nu numai în logică și teoria cunoașterii, ci și în etică, axiologie și metafizică, în toate punând accent pe latura „pozitivă", pe afirmarea prezenței fenomenelor. În acest sens, probabil, s-a și vorbit de „realismul său logico-psihologic, care a oferit arme împotriva criticismului kantian"[41].

De fapt, Brentano se opune, este adevărat, subiectivismului imanentist, idealismului logic-gnoseologic neokantian și „realismului transcendental" (Ed. von Hartmann), dar și „ultra-realiștilor" (probabil „materialiștilor").

În contextul acestor reacții, îndeosebi al celei antikantiene (care va rămâne constitutivă și fenomenologiei), Brentano nu părăsește ideea nece-

tre, aceasta putând să fie una externă, care se refera la ceea ce nu este psihic, ca și la ceea ce este psihic" (O. Kraus, *F. Brentano*, p. 57).

[39] F. Brentano, *Kategorienlehre* (Diktat, 1916), în *ibidem*, pp. 210, 211, 234, 259. Aristotel, crede Brentano, nu ar fi ajuns la această teza fără „părerea greșită" că „nicio parte dintr-un întreg real nu ar putea să fie un real ca atare și cu aceasta nu s-ar conține nici substanța dintr-un accident, care este în același sens un real" (*ibidem*, p. 259).

[40] K. Hedwing, „Intention: Outlines for the History of phenomenological Concept", în *Philosophie and Phenomenological Research*, No. 3, 1979, p. 362, nota 2.

[41] W. Moog, *op. cit.*, p. 167.

sității metafizicii și, în genere, a nevoii de reflecție autonomă. „Cea care nu reflectează, – scria el lui Stumpf – îmi pare că nu trăiește cu adevărat, iar filosoful care nu se îngrijește și de reflecție și nu exersează în ea nu merită acest nume; acesta nu este filosof ci un manufacturier, și anume, dintre cei filistini cel mai filistin"[42].

În esență, analizele sferei emoționale „au impulsionat cercetările de etică ale unor autori precum Husserl, Scheler, Hartmann și Meinong"; faptul că își are continuatori (în logica preferinței) în contemporaneitate, constituie „o dovadă convingătoare a capacității acestei gândiri de a stimula nu doar reflexia fenomenologiei... ci și filosofia analitică contemporană"[43].

Opera lui Brentano marchează astfel un moment de răspântie în mersul gândirii contemporane, ideile lui stând la temelia reconstrucției cu adevărat moderne a domeniilor teoretico-filosofice. Este ceea ce și explică interesul astăzi sporit pentru elaborările sale.

[42] O. Kraus, *Franz Brentano*, p. 93.
[43] I. Tănasescu, *Principiul intenționalității la Franz Brentano*, București, 2004, p. 126.

FRANZ BRENTANO

PSIHOLOGIA DIN PUNCT DE VEDERE EMPIRIC[1]

CARTEA A DOUA
DESPRE FENOMENELE PSIHICE ÎN GENERAL

CAPITOLUL I
DESPRE DEOSEBIRILE DINTRE FENOMENELE PSIHICE ŞI FIZICE

1. Necesitatea cercetării detaliate a problemei

ÎNTREAGA LUME A FENOMENELOR NOASTRE (*unserer Erscheinungen*) se împarte în două mari clase: clasa fenomenelor *fizice* şi clasa fenomenelor *psihice*. Am discutat deja despre această distincţie atunci când am fixat conceptul psihologiei şi am revenit la ea în cercetarea consacrata metodei psihologiei. Totuşi, cele spuse nu sunt suficiente, astfel încât ceea ce am schiţat anterior doar în mod sumar trebuie acum determinat mai ferm şi mai precis.

Lucrul se impune cu atât mai mult cu cât în privinţa separării celor doua domenii nu s-a ajuns nici la o părere unanimă, nici la deplină claritate. Am văzut deja ocazional cum fenomenele fizice apărute în imaginaţie au fost considerate ca fenomene psihice. În afară de aceasta există încă multe alte cazuri de confuzie şi chiar unii dintre psihologii cei mai importanţi ar putea să se apere cu greu de reproşul că se contrazic[2]. Une-

[1] *Psihologie vom empirischen Standtpunkt*, Buch II, Kap.1 (reeditare Leipzig, F. Meiner Verlag, 1924). Traducere de Ion Tănăsescu, în *Conceptul de intenţionalitate la Brentano – Origini şi interpretări – Antologie*, Bucureşti, 2002, pp. 23-42.

[2] Astfel, mie cel puţin, nu mi-a reuşit să pun în acord definiţiile diferite stabilite în aceasta privinţă de A. Bain în cea mai recentă scriere psihologică a sa, *Mintal Science*, London, ediţia a treia, 1872. [110] La p. 120 nr. 59 el afirmă că ştiinţa psihologică (*Science of Mind*, numită de asemenea *Subjekt Science*) se întemeiază pe conştiinţa de sine sau pe atenţia introspectiva; ochiul, urechea, organul tactil sunt, după el, medii pentru observarea lumii fizice, *„object world"*, aşa cum se exprimă el. La p. 198, nr. 4, se spune, dimpotrivă: „percepţia materiei sau conştiinţa obiectivă (*object consciousness*) este legată de manifestările activităţii musculare în opoziţie cu sentimentul pasiv". Iar în explicaţie adaugă: „La sentimentul pur pasiv, ca şi la acele senzaţii la care activitatea noastră musculara nu participă, noi nu percepem materia, ci suntem într-o stare de conştiinţă subiectiva (*subject consciousness*)." Acest lucru este lămurit prin exemplul senzaţiei căldurii trăite atunci când facem o baie caldă şi prin acele cazuri de atingere delicată la care nu participă nicio activitate musculara şi declară că în aceleaşi condiţii şi sunetul, ba chiar şi lumina şi culoarea ar fi experienţe pur subiective (*subjekt experi-*

ori ne izbim însă [110] de afirmații de genul că senzația și imaginația s-ar deosebi prin faptul că una ia naștere ca urmare a unui fenomen fizic, pe când cealaltă este provocată conform legilor asociației, de un fenomen psihic. În același timp, însă, aceiași psihologi admit că ceea ce apare în senzație nu corespunde cauzei care îl provoacă. Rezultă deci că ceea ce ei numesc fenomen fizic nu ne apare cu adevărat, ba chiar că nu avem nicio reprezentare despre el; desigur, un mod ciudat de a răstălmăci numele „fenomen". La un asemenea nivel al discuției nu o să avem încotro și va trebui să ne ocupăm mai amănunțit de această problemă.

Lămurirea deosebirii prin exemple

Explicația spre care năzuim noi nu este o definiție conform regulilor tradiționale ale logicienilor. În ultimul timp acestea au fost supuse în mod repetat [111] unei critici lipsite de prejudecăți, iar reproșurilor aduse li s-ar mai putea adăuga încă altele. Ce urmărim noi aici nu este lămurirea celor doua nume: fenomen (*Phänomen*) fizic – fenomenul psihic, și înlăturarea neînțelegerilor și confuziilor în privința lor. În raport cu acest scop natura mijloacelor se va dovedi mai puțin importantă, însă cu condiția ca ele să servească realmente clarității.

Indicarea determinațiilor mai generale, supraordonate, nu constituie singurul mijloc posibil pentru atingerea țelului propus. După cum deducția se opune inducției în domeniul demonstrației, la fel și aici explicației prin general i se va opune explicația prin particular, prin exemplu. Și ea va fi cu atât mai adecvată cu cât numele particulare (*die besonderen Namen*) sunt mai clare decât cele generale. Astfel, probabil că este un procedeu mai eficient dacă numele „culoare" este explicat prin faptul că spunem despre el că desemnează genul pentru roșu, albastru, verde, galben etc., decât dacă, invers, vrem să explicăm roșul ca o specie separată a culorii. Explicația prin recurs la determinații particulare se va dovedi și mai rodnică la nume precum cele de care este vorba aici, nume care nu sunt folosite în mod curent în viața de zi cu zi, în timp ce numele fenomenelor, considerate în mod separat, și cuprinse în ele sunt des întrebuințate. Să încercăm deci mai întâi să lămurim conceptele prin exemple:

Un exemplu de fenomen psihic constituie orice reprezentare datorată senzației sau imaginației; iar eu înțeleg aici prin reprezentare nu ce-

ence). Cu alte cuvinte, el preia exemple de conștiință subiectivă (*Subjekt-Bewusstsein*) tocmai dintre senzațiile dobândite prin ochi, ureche și organul tactil, senzații pe care le desemnează în alte locuri, în opoziție cu conștiința subiectivă, tocmai ca mediatoare ale conștiinței obiective (*Objekt-Bewusstsein*).

ea ce este reprezentat, ci însuşi actul reprezentării. Deci auzirea unui sunet, vederea unui obiect colorat, senzaţia de cald sau rece, ca şi stările asemănătoare ale imaginaţiei sunt exemple pentru ceea ce am eu în vedere; la fel, gândirea unui concept general, dacă există realmente [112] aşa ceva. Mai departe, orice judecată, orice amintire, orice aşteptare, concluzionare, convingere, părere sau îndoială este un fenomen psihic. Şi iarăşi este fenomen psihic orice act emoţional (*Gemütsbewegung*), precum bucuria, tristeţea, teama, speranţa, curajul, şovăiala, mânia, iubirea, ura, dorinţa, voinţa, intenţia, uimirea, admiraţia, disprețul etc.

În schimb, exemple de fenomene fizice sunt: o culoare, o figură, un peisaj pe care le văd; un acord pe care îl aud; răceala, căldura, mirosul pe care le simt, ca şi alte plăsmuiri asemănătoare care îmi apar în imaginaţie.

Aceste exemple sunt suficiente pentru a ilustra deosebirile dintre cele două clase.

Fenomenele psihice sunt reprezentări sau se bazează pe reprezentări

Totuşi, vom încerca să oferim încă o explicaţie a fenomenelor psihice, dar într-un alt mod, într-unul mai unitar. În acest scop ne stă la dispoziţie o definiţie la care am recurs deja anterior, atunci când am afirmat că prin numele de fenomen psihic desemnăm reprezentări, ca şi toate acele fenomene al căror fundament este constituit de reprezentări. Aproape că nici nu mai e nevoie să observam că aici înţelegem iarăşi prin reprezentare actul reprezentării (*das Vorstellen*), iar nu obiectul reprezentat (*das Vorgestellte*). Această reprezentare nu formează doar fundamentul judecării, ci, de asemenea, şi pe cel al dorinţei (*Begehren*), ca şi pe al oricărui alt act psihic. Nimic nu poate fi judecat şi, de asemenea, nimic nu poate fi dorit, sperat sau temut dacă nu este reprezentat. Astfel, determinaţia indicată cuprinde toate exemplele tocmai citate de fenomene psihice şi cuprinde, în genere, toate fenomenele care aparţin acestui domeniu.

Este un semn al stării de imaturitate în care se află psihologia că aproape nu poate fi enunţată nicio propoziţie despre fenomenele psihice [113] care să nu fie contestată de cineva. Totuşi, cel puţin în privinţa celor mai susţinute, anume că reprezentările sunt fundamentul celorlalte acte psihice, cea mai mare parte a psihologilor sunt de acord cu noi. Astfel, Herbart afirmă cu totul corect: „Ori de câte ori simţim ceva, fie şi un divers extrem de poliform şi confuz, ceva este prezent în conştiinţă ca un obiect reprezentat, astfel încât

această reprezentare determinată este inclusă în acest sentiment determinat. Şi, ori de câte ori dorim, avem, de asemenea, în gândire ceea ce dorim"[3].

Herbart merge însă apoi şi mai departe. În toate celelalte fenomene el nu vede nimic altceva decât anumite stări ale reprezentărilor care sunt derivabile din reprezentări, o părere contestată în mod repetat îndeosebi de către Lotze, şi asta cu motive bine întemeiate. Printre alţii, în perioada mai recentă i s-a opus J.B. Meyer, în cadrul unei explicaţii mai ample a psihologiei kantiene oferite în expunerea sa. El însă nu s-a mulţumit doar să respingă ideea că sentimentele si dorinţele ar putea fi derivate din reprezentări, ci a susţinut, în plus, că fenomenele de acest gen ar putea să existe şi fără orice reprezentare[4]. Ba chiar crede că animalele inferioare au numai sentimente şi dorinţe, nu însă şi reprezentări, şi că, de asemenea, şi viaţa animalelor superioare şi a omului începe cu simple sentimente şi dorinţe, în timp ce reprezentarea survine abia la un stadiu avansat al dezvoltării[5]. Prin aceasta, şi el pare să intre în conflict cu afirmaţia noastră.

[114] Totuşi, dacă nu mă înşel, contradicţia e mai mult aparentă decât reală. Din mai multe dintre afirmaţiile sale îmi pare să rezulte că Meyer defineşte conceptul de reprezentare mai strâmt decât noi, în timp ce extinde în aceeaşi măsură pe cel al sentimentului. „Reprezentarea – afirmă el – apare abia acolo unde schimbarea simţită a stării proprii poate fi considerată drept consecinţă a unei excitaţii exterioare, chiar dacă aceasta se manifestă mai întâi în căutarea vizuală sau tactilă desfăşurată inconştient a unui obiect exterior." Dacă Meyer ar fi înţeles prin reprezentare acelaşi lucru ca şi noi, atunci i-ar fi fost imposibil să vorbească astfel. El ar fi înţeles atunci că o stare precum cea descrisă de el ca început al reprezentării ar conţine deja un mare număr de reprezentări, de pildă de reprezentări ale succesiunii temporale, ale vecinătăţii spaţiale şi ale cauzei şi efectului. Dacă toate acestea trebuie să fie deja prezente în suflet pentru a se forma o reprezentare în sensul lui Meyer, atunci este, desigur, clar să ea nu poate fi fundamentul oricărui alt fenomen psihic. Însă acel „a fi prezent" al fiecăruia dintre lucrurile menţionate considerate în mod separat este tocmai un „a fi reprezentat" în sensul nostru. Iar acest fapt are loc pretutindeni unde apare ceva conştiinţă, fie că este iubit, urât sau considerat indiferent, fie că este acceptat, respins sau, în condiţiile unei depline suspendări a judecăţii, nu pot să mă exprim mai bine decât spu-

[3] Herbart, *Psych. Als Wissensch.*, Th. II. Abschn. I. Kap. 1, 103. *Cf.* şi Drobisch, *Empir. Psychol.* pp. 38 si 348, ca şi alţi autori din şcoala lui Herbart.
[4] J.B. Meyer, *Kants Psychologie*, Berlin 1870, pp. 92 şi urm.
[5] *Ibidem*, pp. 92 şi urm.

nând că în toate aceste cazuri «ceva» este reprezentat. Aşa cum întrebuinţăm noi cuvântul „a reprezenta", expresia „a fi reprezentat" este echivalentă cu „a apărea".

Că o reprezentare în acest sens este presupusă de orice sentiment, chiar şi de cele mai jos situate, precum sentimentele de plăcere şi neplăcere (*Gefühle der Lust und Unlust*), o recunoaşte J.B. Meyer însuşi, deşi, abătându-se de la terminologia noastră, el nu o numeşte reprezentare (*Vorstellen*), ci deja [115] simţire (*Fühlen*). Cel puţin asta îmi pare să rezulte din următoarele cuvinte: „Între non-simţire (*nicht-Empfinden*) şi simţire nu există niciun termen mediu... Acum cea mai simplă formă *simţire* a *schimbării* propriului corp sau a unei părţi a lui, survenite ca urmare a unei excitări oarecare. Fiinţele dotate cu asemenea senzaţii ar avea atunci numai un *sentiment al propriilor stări. De acest sentiment vital* al proceselor desfăşurate sub propria piele ar putea fi legată nemijlocit o excitabilitate diferită a sufletului în raport cu schimbările care-l stimulează sau prejudiciază, chiar dacă această *noua excitabilitate* nu ar putea fi dedusă în mod simplu din acel sentiment; un asemenea suflet ar putea să aibă, *pe lângă senzaţii, sentimente ale plăcerii şi neplăcerii*... Un suflet astfel alcătuit nu ar poseda nicio reprezentare..."[6]

Se observă, poate, aici că ceea ce, după noi, merită în exclusivitate numele de sentiment apare şi la J.B. Meyer ca un al doilea «fenomen» după primul conceput în sensul reprezentării aşa cum o caracterizăm noi şi care formează premisa indispensabilă pentru cel de-al doilea. Se pare deci că, dacă traducem concepţia lui Meyer în limbajul nostru, atunci contradicţia dispare de la sine.

[116] Probabil că la fel stau lucrurile şi cu alţi psihologi care se exprimă precum Meyer. Totuşi, se poate întâmpla ca în raport cu anumite specii de sentimente de plăcere şi neplăcere (*Lustgefühle*) cineva să fie, într-adevăr, de părere că ele nu se fundează pe reprezentări, nici chiar în sensul nostru. Nu se poate nega că această opinie nu ar avea ceva ademenitor în ea, ca, de pildă, în cazul senzaţiilor provocate prin tăiere sau arsură. Dacă cineva se taie sau se arde, el nu are de obicei nicio percepţie de sine stătătoare a contactului sau a căldurii, ci singura care pare a fi prezentă, şi într-un caz, şi în altul, este durerea.

[6] *Ibidem*, p. 92. J.B. Meyer pare să conceapă senzaţia la fel ca Ueberweg în a sa *Logik* I, 36, ediţia a doua, p. 64: „Percepţia se deosebeşte de simpla senzaţie prin aceea că în ultima conştiinţa este ataşată numai stării subiective, pe când în percepţie ea este orientată spre un element care este perceput şi care, de aceea, [...] se opune actului percepţiei drept altceva şi drept ceva obiectiv." Chiar dacă această teză a lui Ueberweg despre senzaţie în comparaţie cu percepţia ar fi corectă, simţirea ar include totuşi o reprezentare în sensul nostru. De ce nu considerăm această concepţie corectă, o să vedem mai târziu.

Totuşi, şi aici est neîndoielnic că la baza sentimentului se află o reprezentare. În asemenea cazuri avem permanent reprezentarea unei determinaţii locale, de obicei, o descriem în relaţie cu una sau alta dintre părţile vizibile şi palpabile ale corpului nostru. Spunem „mă doare piciorul", „mă doare mâna", „mă doare această sau acea parte a corpului". Şi, astfel, în primul rând cei care consideră o asemenea reprezentare spaţială ca pe ceva dat în mod originar prin chiar stimularea nervilor nu vor putea respinge ideea reprezentării concepută ca fundament al acestor sentimente. Şi nici alţi psihologi nu se vor putea sustrage acestei presupuneri. Căci în noi nu este prezentă doar reprezentarea unei determinaţii locale, ci şi cea a unei anumite calităţi sensibile analoge culorii, sunetului şi altor aşa-numite calităţi sensibile, adică a unei calităţi care aparţine fenomenelor fizice şi care poate fi distinsă de sentimentele ce o însoţesc. Dacă auzim un sunet plăcut sau unul ascuţit, unul armonios sau unul strident, nimănui nu-i va trece prin cap să identifice sunetul cu sentimentul de plăcere sau neplăcere care-l însoţeşte. [117] Dar atunci când prin tăiere, ardere sau gâdilare este trezit în noi un sentiment de durere sau de plăcere, noi trebuie să distingem în acelaşi mod fenomenul psihic al sentimentului care-i însoţeşte apariţia, deşi un observator superficial ar fi înclinat mai degrabă spre confundarea lor.

Motivul principal care favorizează confuzia este, probabil următorul: senzaţiile noastre sunt, după cum se ştie, mijlocite de aşa-numiţii nervi sensibili. Mai înainte se credea că fiecare dintre genurile calităţilor sensibile, precum culoarea, sunetul etc. este transmis exclusiv prin anumiţi nervi. În schimb, în perioada mai recentă fiziologia înclină tot mai mult spre teza opusă[7]. Mai precis, ea susţine aproape unanim că stimulaţi într-un alt mod nervii pentru senzaţiile tactile produc senzaţiile de căldură şi rece, după cum, iarăşi, stimulaţi diferit produc în noi aşa-numitele senzaţii de plăcere şi neplăcere. Într-adevăr, în măsura în care un fenomen sensibil caracteristic ultimului gen menţionat poate fi provocat în noi prin intermediul aceloraşi nervi, există ceva asemănător pentru toţi nervii. Dacă ei sunt excitaţi foarte tare, atunci vor produce cu toţii fenomene dureroase, care nu se vor deosebi între ele conform speciilor lor[8]. Dacă un nerv mijloceşte genuri diferite de senzaţii, atunci se poate întâmpla adesea ca el să mijlocească mai multe simultan, precum, de pildă, privitul unei lumini electrice are drept consecinţă o apariţia „frumoasă", adică plăcută pentru noi, a culorii, şi, simultan cu ea, şi un fenomen du-

[7] *Cf.* îndeosebi Wundt, *Phisiol. Pshychol.*, pp. 345 şi urm.
[8] *Cf. infra*, cartea a doua, cap. 3 şi 6.

reros dintr-un alt gen. Nervii simțului tactil mediază adesea o așa-numită senzație de plăcere și neplăcere. Se observă acum că, dacă mai multe fenomene senzoriale apar în mod simultan, atunci ele sunt considerate nu o dată ca *unul*. Faptul a fost demonstrat în mod frapant cu privire la senzațiile olfactive și gustative. Este clar că toate deosebirile care, în mod obișnuit, erau considerate ca deosebiri ale gustului, când, de fapt, sunt numai deosebiri ale fenomenelor de temperatură. De aceea nu trebuie să ne mire că nu distingem întotdeauna exact ce este un fenomen al senzației termice de ce este unul al senzației tactile. Ba chiar poate că nu le-am distinge deloc dacă, în mod obișnuit, nu ar apărea independent unul de altul. Dacă o să considerăm acum senzațiile de natură afectivă (*Gefühlsempfindungen*), vom găsi, dimpotrivă, că de cele mai multe ori fenomenele specifice lor sunt legate de senzații dintr-o altă clasă, care se estompează complet doar în cazul unei excitări foarte puternice. Pe această cale se explică foarte bine de ce ne înșelăm în privința apariției unui anumit gen de calități sensibile și de ce credem că avem o unică senzație în loc de două. Întrucât reprezentarea care apare este însoțită de un afect foarte intens în raport cu ea, incomparabil mai intens decât cel care urmase primei specii a calității sensibile, acest fenomen psihic al sentimentului este considerat ca fiind singurul nou-dobândit. Și, dacă apoi dispare cu totul prima specie a calității sensibile, atunci se crede că nu posedăm decât un sentiment, fără reprezentarea unui fenomen fizic care-i stă la bază.

[119] Un alt motiv care favorizează eroarea este că sentimentul care însoțește calitatea sensibilă și calitatea însăși nu poartă două nume distincte. În cazul de față, fenomenul fizic care apare odată cu senzația de durere este numit el însuși durere. Nu se spune că simt acest sau acel fenomen de durere în picior, ci spunem că simt durere în picior. Avem de-a face aici cu o ambiguitate aidoma celor pe care le întâlnim adesea în alte contexte unde lucrurile stau într-o strânsă legătură unele cu altele. Noi numim sănătos corpul și, prin raport cu el, aerul, mâncarea, culoarea feței și altele asemenea lor, dar, evident, într-un alt sens. În cazul nostru, în acord cu sentimentul de plăcere și neplăcere care o însoțește, însăși apariția unui fenomen fizic este numită plăcere, sensul fiind și aici unul modificat. Este ca și când am spune că un sunet armonios este o plăcere pentru noi întrucât simțim un sentiment de plăcere la apariția lui; sau, de asemenea, ca și când am spune că pierderea unui prieten este pentru noi o mare mâhnire. Experiența arată că ambiguitatea constituie unul dintre principalele obstacole în calea recunoașterii diferențelor. De cele mai multe ori, ea se manifestă așa îndeosebi acolo unde perico-

lul unei erori era deja prezent în şi pentru sine, iar transferul numelui «de la un fenomen la altul» era el însuşi rezultatul unei confuzii. De aceea s-au înşelat atâţia psihologi, iar multe dintre erorile lor ulterioare au fost legate de acest lucru. Unii au ajuns la concluzia falsă că subiectul care simte trebuie să fie prezent în acel loc al membrului rănit în care percepţia localizează un fenomen dureros. Căci, identificând fenomenul cu afectul de durere care-l însoţeşte, l-au considerat ca pe un fenomen psihic, iar nu fizic. Şi tocmai din acest motiv au crezut că percepţia lui în membrul rănit este una interioară, deci evidentă şi singură[9]. [120] Dar teza lor contrazice faptul că aceleaşi fenomene apar deseori în acelaşi mod, şi după amputarea membrului. Din acest motiv alţii argumentează mai degrabă pe dos, sceptic, contra evidenţei percepţiei interioare. Totul se rezolvă dacă învăţăm să deosebim *între* durere în sensul în care numele desemnează starea aparentă a unei părţi a corpului nostru şi între sentimentul de durere care se leagă de senzaţia corespunzătoare. Cel care realizează aceasta nu o să mai fie înclinat să susţină că sentimentul durerii fizice simţite în cazul unei răni nu i-ar sta nicio reprezentare la bază.

Prin urmare, putem considera ca pe o determinaţie indubitabil corectă a fenomenelor fizice faptul că fie sunt reprezentări, fie se bazează pe reprezentări ca pe fundamentul lor (în sensul lămurit). Astfel am dobândit în raport cu conceptul fenomenului psihic o a doua explicaţie, care presupune mai puţine elemente decât prima. Totuşi, ea nu este complet unitară, întrucât ne reprezintă fenomenele psihice ca fiind mai degrabă separate în două grupe.

Definirea fenomenelor psihice prin lipsa întinderii şi obiecţiile ridicate contra acestei definiţii.

De asemenea, s-a încercat conceperea în mod negativ a unei definiţii complet unitare care să caracterizeze toate fenomenele psihice în raport cu cele fizice. Toate fenomenele fizice, s-a spus, prezintă întindere şi determinare locală, fie că este vorba de fenomene ale vederii sau ale unui simţ, fie că est vorba de plăsmuiri ale imaginaţiei care ne înfăţişează obiecte asemănătoare celor sensibile. Despre fenomenele psihice este valabilă în schimb teza opusă: gândirea, voinţa etc. apar ca lipsite de întindere şi de poziţie spaţială.

[9] Aceasta este teza iezuitului Tongiorgi, susţinută în manualul său de filosofie atât de răspândit.

[121] Conform cu aceasta, am putea să caracterizăm uşor şi exact fenomenele fizice în raport cu cele psihice spunând că primele ar fi acelea care apar ca întinse şi spaţiale; de asemenea, şi cele psihice ar putea fi caracterizate prin raport cu ele, cu aceeaşi exactitate, spunând că sunt acele fenomene care nu prezintă întindere şi determinare locală. În favoarea unei asemenea distincţii ar putea fi invocaţi Descartes, Spinoza şi, îndeosebi, Kant, care a declarat spaţiul drept o formă a simţului extern.

La aceeaşi definiţie recurge din nou A. Bain: „domeniul obiectului sau lumea obiectivă (exterioară) – afirmă el – este precis circumscrisă printr-o caracteristică, întinderea. Lumii experienţei subiective (lumii interioare) îi lipseşte această particularitate. Se spune despre un copac sau despre un pârâu că sunt întinse. O plăcere nu are nici lungime, nici lăţime, nici grosime; ea nu este în nicio privinţă un lucru întins. Un gând sau vreo idee se pot referi la mărimi spaţiale, dar nu se poate spune că ar avea vreo întindere în ele însele. Şi la fel de puţin putem spune că un act de voinţă, o dorinţă sau o credinţă ar umple vreun spaţiu în vreo direcţie sau alta. De aceea, despre tot ceea ce cade în domeniul subiectului se vorbeşte ca despre ceea ce este neîntins. Deci dacă se întrebuinţează, aşa cum se întâmplă de obicei, numele «spirit» pentru ansamblul experienţei interioare, atunci putem să-l definim negativ printr-un singur fapt – prin lipsa de întindere"[10].

Astfel se pare că am aflat, cel puţin în mod negativ, o determinaţie unitară pentru ansamblul fenomenelor psihice.

[122] Dar nici în această problemă psihologii nu sunt de acord; şi aici auzim adesea cum întinderea şi lipsa de întindere sunt respinse, din raţiuni opuse, ca note care deosebesc fenomenele fizice de cele psihice.

Mulţi declară această determinaţie ca falsă întrucât nu doar fenomenele psihice, ci şi unele dintre cele fizice apar ca lipsite de întindere. Astfel, un mare număr de psihologi deloc neînsemnaţi susţin că fenomenele anumitor – sau ale tuturor – simţurilor apar originar ca libere de orice întindere şi determinaţie spaţială. Teza este general acceptată îndeosebi în raport cu sunetele şi cu fenomenele mirosului. După Berkeley, acelaşi lucru e valabil pentru culoare, după Platner – pentru fenomenele simţului tactil, după Herbart şi Lotze, ca şi după Hartley, Brown, după ambii Mill, după H. Spencer ş.a., faptul este valabil pentru fenomenele tuturor simţurilor exterioare. Firește, toate acestea ne apar nouă ca şi când fenomenele pe care ni le prezintă simţurile exterioare, îndeosebi vederea şi simţul tactil, ar fi în totalitate întinse spaţial. Se spune însă că acest lucru

[10] A. Bain, *Mintal Science*, Introd., cap. I.

provine din aceea că noi legăm aceste fenomene de reprezentările spațiale dezvoltate treptat pe baza experienței anterioare; în mod originar fără determinație locală, ele sunt localizate de noi mai târziu. Dacă numai acesta ar fi realmente modul în care fenomenele psihice dobândesc determinație locală, atunci, evident, pe baza acestei caracteristici nu am mai putea separa cele două domenii, și aceasta cu atât mai puțin cu cât și fenomenele psihice sunt localizate de noi într-un asemenea mod, ca, de pildă, atunci când situăm fenomenul de furie în leul întărâtat sau când plasăm propriile noastre gânduri în spațiul umplut de noi.

Aceasta ar fi deci o modalitate în care determinația în discuție trebuie contestată din punctul de vedere al unui mare număr [123] de psihologi. În fond, și Bain, care ar părea că reprezintă concepția criticată, trebuie socotit printre aceștigânditori; căci el urmează în întregime orientarea lui Hartley. Acesta este și motivul pentru care a putut să vorbească așa cum a vorbit, căci el (deși nu pe deplin consecvent) nu consideră fenomenele simțurilor exterioare luate în și pentru sine ca fenomene fizice[11].

Alții, după cum am spus, resping determinația menționată din motive opuse. Nu atât afirmația că toate fenomenele fizice apar ca întinse este cea care îi scandalizează, cât mai degrabă ideea că toate fenomenele psihice sunt lipsite de întindere; după ei, și anumite fenomene psihice apar ca întinse. Aristotel pare să fi fost de această părere atunci când, în primul capitol din tratatul său despre simțire și despre obiectul sensibil, consideră ideea că percepția senzorială este actul unui organ corporal ca pe o idee evidentă în mod nemijlocit, fără o demonstrație prealabilă[12]. Psihologi și fiziologi mai recenți se exprimă uneori asemănător în privința anumitor efecte. Ei vorbesc de un sentiment de plăcere și neplăcere care apare în organele exterioare, uneori chiar după amputarea membrului; și totuși sentimentul, ca și percepția, este un fenomen psihic. La fel, alții susțin că și dorințele simțurilor apar localizate; afirmațiile lor se potrivesc foarte bine cu spusele poeților, care nu se referă însă la gândire, ci la încântarea și dorul care pătrund inima și corpul în întregimea lui.

Vedem deci că deosebirea indicată este atacată atât în privința fenomenelor fizice, cât și a celor psihice. Poate că [124] ambele critici sunt la fel de neîntemeiate[13]. Însă, în orice caz, în raport cu fenomenele psihice este de dorit o altă determinație comună: căci, mai întâi, disputa în legă-

[11] *Cf. supra*, nota de la p. 24.

[12] *De sens et sens.* 1, p. 436, b, 7. *Cf.* de asemenea ceea ce spune el despre afecte, îndeosebi despre frică, în *De anim.* I. 1., p. 403, a, 16.

[13] Afirmația că și fenomenele psihice apar ca întinse se bazează, evident, pe o confuzie a fenomenelor fizice și psihice asemănătoare aceleia de care ne-am convins mai sus, atunci

tură cu faptul dacă anumite fenomene psihice sau fizice apar ca întinse sau nu arată că nota folosită pentru a le distinge nu este suficientă; şi, în al doilea rând, în raport cu fenomenele psihice această notă e numai negativă.

Caracteristică pentru fenomenele psihice este relaţia cu un obiect

Ce notă pozitivă vom putea indica acum? Sau, poate, nu există nicio determinare pozitivă care să fie valabilă pentru toate fenomenele psihice? A. Bain crede că nu există de fapt niciuna[14]. Totuşi, încă din antichitate, cei care s-au ocupat cu psihologia au atras atenţia asupra unei analogii şi înrudiri speciale care există între toate fenomenele psihice şi care este absentă în cazul celor fizice.

Orice fenomen psihic este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistenţa intenţională sau poate mentală[15] a unui obiect şi prin ceea ce noi am numi, deşi nu cu expresii complet clare, relaţia (*die Beziehung*) cu un conţinut, orientarea (*die Richtung*) spre un obiect (prin care [125] aici nu trebuie înţeleasă o realitate) sau obiectualitatea (*Gegenständlichkeit*) imanentă. Fiecare fenomen psihic conţine în sine ceva ca obiect, deşi nu fiecare în aceleaşi mod. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva acceptat (*anerkannt*) sau respins, în iubire, iubit, în ură, urât, în dorinţă este ceva dorit[16].

---

când am demonstrat că reprezentarea constituie fundamentul necesar şi în raport cu afectele senzoriale (*sinnliche Gefühle*).

[14] *The Senses and the Intellect.*, Introd.

[15] Ei întrebuinţau de asemenea expresia „a fi obiectual (obiectiv) în ceva" (*gegenständlich (objektive) in etwas sein*), expresie pe care, dacă am folosi-o acum, ar putea fi înţeleasă în sens contrar, ca desemnare a unei existenţe reale aflate în afara spiritului. Totuşi expresia „a fi imanent obiectual" (*Immanent gegenständlich sein*), utilizată uneori în sens asemănător, aminteşte de expresia tocmai menţionată, iar termenul „imanent" exclude, evident, neînţelegerile de care ne temeam.

[16] Încă Aristotel a pus în discuţie această imanenţă psihică (*psychischen Einwohnung*). În cărţile sale despre suflet el afirma: ceea ce este simţit ca atare (*das Empfundene als Empfundene*) este în cel care simte; simţul primeşte ceea ce este simţit, dar fără materia acestuia; ceea ce este gândit este în intelectul care gândeşte. La Philon găsim, de asemenea, teoria existenţei şi a inexistenţei mentale. Însă faptul că a confundat această existenţă cu existenţa în sens propriu l-a condus la o teorie contradictorie a logosului şi a ideilor. La fel, neoplatonicienii. Augustin atinge aceeaşi problemă în teoria sa despre *verbum mentis* şi originile (*Augänge*) sale interioare. Similar, Anselm cu renumitul său argument ontologic; iar faptul că el a considerat existenţa mentală ca pe una reală a fost apreciat de anumiţi interpreţi ca bază a paralogismului său (*comp.* Uberweg, *Gesch. Der Phil.* II). Toma de Aquino susţine că obiectul gândirii este intenţional în cel care gândeşte, obiectul iubirii, în cel care iubeşte, iar cel al dorinţei, în cel care doreşte şi utilizează aceste teze în scopuri teologice. El consideră imanenţa (*Einwohnung*)

Această inexistență intențională este caracteristică exclusiv fenomenelor psihice. Niciun fenomen fizic nu prezintă ceva asemănător. Și astfel putem defini fenomenele psihice spunând că sunt acele fenomene care conțin intențional în sine un obiect. Dar și în această problemă ne izbim de conflicte și de contradicții. Îndeosebi Hamilton a fost cel care a respins această caracteristică pentru o întreagă clasă de fenomene psihice [126], anume pentru acelea pe care el le numește sentimente (*feelings*), pentru fenomenele de plăcere și durere în întreaga lor diversitate și ierarhie. În ceea ce privește fenomenele gândirii și ale dorinței, el este de acord cu noi. Evident, nu există niciun act al gândirii fără un obiect gândit, după cum nu există nicio dorință fără un obiect dorit. „Dimpotrivă, în fenomenele sentimentului – afirmă el – în fenomenele de plăcere și durere, conștiința nu separă de sine impresia sau starea psihică, nu o consideră pentru ea însăși (în mod separat), ci este, ca să zicem așa, *contopită cu ea* (*in Eins mit ihm verschmolzen*). De aceea particularitatea sentimentului constă în faptul că în el nu este nimic altceva decât ceea ce este subiectiv (*subjektively subjektive*); aici nu se află vreun obiect diferit de sine (*Selbst*), nici vreo obiectivare a sinelui"[17]. În primul caz ar fi prezent, conform expresiei lui Hamilton, ceva „obiectiv", în al doilea – ceva „obiectiv subiectiv" (*objektivisch subjektiv*), ca în cazul cunoașterii de sine, al cărei obiect este numit, din această cauză, subiect-obiect; prin faptul că Hamilton respinge ambele posibilități în ceea ce privește sentimentul, el contestă în cel mai hotărât mod valabilitatea oricărei inexistențe mentale în raport cu acesta.

Totuși, cele spuse de Hamilton nu sunt în genere corecte. Anumite sentimente se raportează în mod indiscutabil la obiecte. Limba însăși indică acest fapt prin expresiile pe care le folosește. Într-adevăr, spunem că ne bucurăm de ceva sau că suntem îndurerați sau triști din cauza a ceva. Și iarăși spunem: „asta mă bucură", „asta mă doare", „îmi pare rău de asta" ș.a.m.d. Bucuria și tristețea, ca și afirmația și negația, dragostea și ura, dorința și repulsia (*Fliehen*), presupun în mod evident o reprezentare și se raportează la ceea ce este reprezentat în ea.

[127] Cineva ar putea fi înclinat să fie de acord cu Hamilton îndeosebi în *acele* cazuri în care, după cum am mai văzut înainte, se cade cel mai ușor pradă erorii de a considera că sentimentele nu presupun ca fundament nicio reprezentare; de pildă în cazul durerilor provocate prin tăie-

Sf. Duh, de care vorbește Sfânta Scriptură, ca pe o imanență intențională prin iubire. Iar în imanența intențională specifică gândirii și iubirii Toma caută să găsească *ad intra* o anumită analogie cu secretul Trinității și cu relevarea (*Hervongang*) Cuvântului și Sfântului Duh.

[17] *Lect. on Metaph.* I, p. 432.

re sau arsură. Însă, după cum am văzut, cauza acestei erori nu este alta decât caracterul extrem de tentant al acestei false presupuneri. De altfel, însuşi Hamilton recunoaşte împreună cu noi faptul că reprezentările formează fără excepţie – deci şi în acest caz – fundamentul sentimentelor. De aceea, pare cu atât mai frapantă respingerea de către el a unui obiect propriu sentimentelor.

Ceva poate fi totuşi admis aici. Obiectul la care se raportează un sentiment nu este întotdeauna un obiect exterior. De pildă, atunci când percep un sunet plăcut, plăcerea pe care o simt nu este propriu-zis plăcere a sunetului, ci a auzirii lui. S-ar putea chiar spune – şi nu fără temei – că, într-un anumit mod, ea se raportează chiar la ea însăşi, şi că acesta este motivul pentru care se petrece într-o măsură mai mare sau mai mică ceea ce a descris Hamilton, anume „fuzionarea" (*in Eins verschmolzen*) subiectului cu obiectul. Dar acest fapt nu este ceva care să nu fie valabil în acelaşi mod la anumite fenomene ale reprezentării şi cunoaşterii, aşa cum o să vedem în cercetarea despre conştiinţa interioară. Şi în cazul lor rămâne valabilă o inexistenţă mentală, un subiect-obiect, pentru a vorbi ca Hamilton, fapt care îşi păstrează valabilitatea şi în raport cu sentimentele menţionate. Hamilton nu are dreptate atunci când afirmă că în cazul lor totul este „subiectiv-subiectiv" – o expresie care, în fapt, se contrazice pe sine însăşi, căci, acolo unde nu mai putem vorbi de *obiect*, nu mai poate fi vorba nici de *subiect*. De asemenea, când Hamilton vorbeşte de fuzionarea (*in-Eins-verschmelzen*) sentimentului cu impresia psihică, el depune mărturie, dacă e să cercetăm mai îndeaproape, chiar împotriva propriei teze. Orice fuzionare este o reunire a mai multora; prin urmare, expresia figurativă care urma să descrie intuitiv [128] caracteristica sentimentului trimite permanent la o anumită dualitate (*Zweiheit*) în unitate.

NIETZSCHE[1] - TIMP ŞI ETERNITATE SUB „NEVINOVĂŢIA DEVENIRII". FILOSOFIE ŞI POEZIE

Opera lui Friedrich Nietzsche - unul dintre gânditorii cei mai disputaţi în contemporaneitate - înmănunchează tendinţe extrem de contradictorii, care pun critica filosofică în faţa unui fapt insolit al evoluţiei culturii moderne. Vom încerca, de aceea, să schiţăm în cele ce urmează o viziune interpretativă asupra a ceea ce s-a numit „cazul Nietzsche", punând în lumină îndeosebi semnificaţia analizei pe care celebrul gân-

[1] Menţionăm că în sinteza de faţă folosim ediţii diferite ale operei lui Nietzsche, prin aceasta oglindind şi anumite etape în cercetarea pe care am întreprins-o de-a lungul anilor asupra concepţiei celebrului „Dichter-Philosoph".

Cât de influentă este gândirea lui Nietzsche în Occident astăzi ne-o arată existenţa unor „Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung", herausgegeben von Mazzino Montinari, Wolfgang Müler-Lauter, Heinz Wenzel, care apare anual câte un volum, începând din 1972, în celebra editură Walter de Gruyter (Berlin - New York). În strânsă legătură cu revista amintită, aceiaşi autori au iniţiat colecţia „Monografien und Texte zur Nietzsche-Forschung". Această colecţie, care continuă, a fost precedată de monografii celebre ca: W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (1971); M. Heidegger, *Nietzsche* (2 vol., 1961); E. Fink, *Nietzsche Philosophie* (1960).

Menţionăm că tot în legătură cu „Nietzsche-Studien" s-a iniţiat la W. De Gruyter: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli u. M. Mortinari, în treizeci de volume. În aceeaşi redactare (G. Colli - M. Mortinari) s-a iniţiat *Nietzsche-Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, în douăzeci de volume, o impresionantă corespondenţă, care pune opera şi personalitatea lui Nietzsche într-o nouă lumină. O amplă bibliografie au dat H.W. Reichrt - K. Schlechta: *International Nietzsche Bibliographie*, University of North California, nr. 29, 1960. De fapt, Karl Schlechta a dat şi *Nietzsche Werke* în trei volume (München, 1954, ed. II, 1960), dintre care vol. III prezintă un mare interes pentru modul în care încearcă să integreze în operă şi corespondenţa. Acelaşi autor a mai publicat *Nietzsche - Index zu den Werkwn in drei bänden* (München, 1965). O bibliografie selectivă, bine elaborată, dă Ivo Frenzel în volumul *Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg, 1966, pp. 139-147. Deosebit de utile pentru a înţelege interpretările operei lui Nietzsche şi influenţa ei sunt: Charles Andler, *Nietzsche, Sa vic et sa pensée*, 6 vol., Paris, 1926-1931; K. Jaspers, *Nietzsche*, München, 1936; K.-H. Volkmann-Schluck, *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Frankfurt a. Main, 1968; *Nietzsche. Werk und Wirkurgen*, hrsg. von Hans Steffen, Göttingen, 1974. M. Heidegger, *Nietzsche* I-II, 1960; J. Simon, *Nietzsche und das Problem Nihilismus*, 1984; V. Gerhardt, „Nietzsche-Studien", 1972-2004 (un volum anual).

Prezentări (cu informare adusă la zi) în Alexandru Boboc: *Filosofia contemporană*, Ed. P., 1995; *Nietzsche. Între elenism şi modernitate sau dincolo de actual şi „inactual"*, Cluj-Napoca, Ed. Grinta, 2003, pp. 10-48; *Nietzsche filosof al evaluărilor cu citarea unei literaturi de referinţă.*

ditor a întreprins-o asupra problematicii omului modern într-un moment de răspântie în înlănţuirea vârstelor istoriei timpurilor noi.

După o manieră încetăţenită, este de menţionat că, prin voluntarismul său, Nietzsche deschide o „filosofie a vieţii", iar prin nihilism – o tematică existenţialistă; el a elaborat totodată o critică susţinută a mărginirii mercantile şi a filistinismului şi a inaugurat o disciplină teoretică de perspectivă: filosofia stilului.

Nietzsche a fost, în acelaşi timp, poet, filolog şi filosof, preocupat în principal de problemele de psihologie, etică şi istoria şi teoria culturii.

Ca stil de gândire, el nu se circumscrie „filosofiei vieţii", nici altor orientări. De fapt, esenţa gândirii sale se află mai mult în sfera eticii şi a criticii adusă culturii filistine din Germania epocii lui. Îndepărtându-se de modalitatea de construcţie conceptuală a sistemelor filosofice, Nietzsche situează forma poetică a expresiei ca un mijloc prin care ideile capătă fiinţă în concret şi intuitiv. De aceea, accentul cade pe creaţia de noi limbaje, ceea ce face dificilă lectura textelor nitzscheene.

Este de reţinut, odată cu critica pozitivismului, *încercarea de a concepe filosofia însăşi ca pe o formă de viaţă.* Aşa cum s-a observat, încă de la sfârşitul veacului trecut, problema vieţii la Nietzsche „a fost găsirea unui criteriu, după care să se judece valorile morale şi sociale ale oamenilor de azi"[2].

Ceea ce *Aurora* (*Morgenröte*, 1881) numea „gânduri asupra moralei ca prejudecată", „campania mea împotriva moralei", anunţa *Dincolo de bine şi de rău* (1886), un „prolog la o filosofie a viitorului", care considerată de Nietzsche „o critică a modernităţii"[3] şi, implicit, o „eliberare" a spiritului de prejudecăţile intelectualiste, o regăsire a omului, a vieţii autentice, la dimensiunile ei reale. De fapt, în întreaga evoluţie a gândirii lui Nietzsche, de la studiul creaţiei artistice în *Naşterea tragediei* (1872), la o metafizică a vieţii şi umanului, anumite teme rămân constante în demersurile sale.

Pe acest fond, se pare, încă în 1936, K. Jaspers a propus o periodizare (devenită clasică a operei: „Mersul acestei gândiri – scria Jaspers – se împarte foarte bine în *trei* perioade, care se determină în primul rând ca timpul încrederii nemărginite în cultură şi în genii (până în 1876), în al doilea rând ca timpul încrederii în ştiinţa pozitivă şi al dezagregării critice (până în 1881), iar în al treilea rând, ca timpul filosofiei noi (până spre sfârşitul anului 1888)[4].

[2] C. Rădulescu-Motru, *Friedrich Nietzsche* (1897), ed. a III-a, Bucureşti, Editura „Reforma socială", 1921, p. V.
[3] Fr. Nietzsche, *Werke*, Auswahl in zwei Bänden, II. Band, A. Kröner, Leipzig, 1938, p. 295.
[4] K. Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 4. Aufl., W de Gruyter, Berlin – New York, 1974, p. 43.

De fapt, Nietzsche însuşi, în *Ecce homo* (1888), priveşte unitar opera şi viaţa sa. „Reevaluarea tuturor valorilor (*Umwertung aller Werte*) – scria Nietzsche – aceasta este formula mea pentru un act de cea mai înaltă conştiinţă de sine (*Selbstbesinnug*) a umanităţii, care în mine a devenit carne şi geniu"; „eu sunt primul *imoralist*: cu aceasta eu sunt nimicitorul prin excelenţă"[5].

Epilogul îl constituie *nihilismul*, ceea ce, mărturiseşte însuşi Nietzsche, înseamnă nu numai „critica valorilor supreme de până acum", ci faptul că „cele mai înalte valori se devalorizează (*entwerten*): lipseşte scopul, lipseşte răspunsul la „de ce"[6]. În acest context, formula *„Gott ist tot"* accentuează nihilismul; prezentă în autoexpunerea din *Ecce homo*, formula, oarecum inversată, *„dass Gott tot ist"*[7], domină prima parte din *Aşa a vorbit-a Zarathustra*, urmată fiind de ideea „veşnicei reîntoarceri", ca „formulă supremă a afirmării" (cum preciza Nietzsche în *Ecce homo*, şi de ideea „supraomului").

Rezultă astfel pe ansamblu ceea ce E. Fink numea „ideile fundamentale ale filosofiei lui Nietzsche": „moartea lui Dumnezeu"; „voinţa de putere"; „veşnica reîntoarcere a *Aceluiaşi*-ului"; „supraomul"; ceea ce uneşte aceste teme şi dă „specificul" filosofiei nietzscheene, „premisa ei de bază", este „egalitatea fundamentală «Sein=Wert»"[8].

Dincolo de limbajul metaforic al scrierilor lui Nietzsche s-a descoperit astfel un „gânditor metafizic"; deşi nu este un „gânditor riguros", ci un *Dichter-Philosoph*, Nietzsche formulează un „principiu metafizic": „orice existent este în esenţă voinţă de putere"[9]. „Teoria eternei reîntoarceri a *Aceluiaşi-ului* (*des Gleichen*) şi teoria voinţei de putere – scria Heidegger – sunt legate laolaltă în modul cel mai profund. Unitatea acestor teorii este văzută ea însăşi în mod istoric ca reevaluare a tuturor valorilor de până acum"[10]. Mai mult, „voinţa de putere" este „principiul unei noi aşezări a valorilor (*Wertsetzung*) şi viceversa"; cu aceasta, Nietzsche apa-

[5] Fr. Nietzsche, *Ecce homo, Wie man wird, was man ist*, în vol. *Götzendämmerung. Der Antichrist. Gedichte*, Leipzig, A. Kröner, 1931, pp. 400-401.
[6] Fr. Nietzsche, *Der wille zur Macht. Versusch einer Umvertung aller Werte*, în fr. Nietzsche, *Werke. Auswahl in zwei Bäden*, Band II, pp. 318, 352.
[7] Fr. Nietzsche, *also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alee und Keinen*, Leipzig, A. Kröner, 1930, p. 8.
[8] E. Fink, *Nietzsche Philosophie*, 3 Aufl., W. Kohlhammer, Stutgarrt – Köln – Mainz, 1973, pp. 59, 18.
[9] M. Heidegger, *Nietzsche*, Erster Band, Pfullingen, G. Neske, 1961, pp. 11, 12, 13.
[10] *Ibidem*, p. 26.

re „ca gânditorul care a desăvârşit metafizica", o „metafizică" a „existentului ca întreg"[11].

Critica lumii moderne în opera lui Nietzsche se concentrează în special asupra insuficienţelor intelectualismului şi romantismului[12] şi *încearcă să afle rosturile creaţiei artistice în contextul culturii timpurilor noi.* El caută, totodată, să reîndreptăţească *mitul ca valoare permanentă* a spiritului uman. Fuziunea teoriei mitului cu „voinţa de putere" (*Wille zur Macht*) dă o „filosofie a vieţii" sau, mai bine zis, *concepe filosofia nu în mod intelectualist, ci ca pe o formă de viaţă,* încercând astfel, în filosofia culturii în genere, „o sinteză a idealismului german clasic al culturii cu naturalismul timpului său"[13].

Aşa cum s-a remarcat, Nietzsche nu poate fi considerat însă un elev al lui Schopenhauer; chiar şi în ceea ce a preluat de la Schopenhauer, el i-a dat o formă personală, proprie. Nietzsche „este însufleţit de o dispoziţie sufletească a luptei asemănătoare cu cea a lui Schopenhauer. Şi el combate violent intelectualismul. Însă viaţa nu este pentru el, în mod darwinist, o simplă luptă pentru existenţă, care decurge din necesitate, şi nici, în mod schopenhauerian, o simplă acţiune a voinţei metafizice. Negării schopenhaueriene a lumii îi va fi opusă cea mai puternică afirmare a vieţii. Viaţa trebuie să fie creatoare, să fie înălţată şi victorioasă mereu [...] Filosoful trebuie să propună noi valori, nu trebuie să fie cunoscător, ci ordonator"[14].

De fapt, unui biologism în conceperea rosturilor valorilor i se opune astfel deschiderea inversă, înălţarea vieţii spre valori (chiar dacă era vorba, în primul rând, de valori vitale). Prospectarea studiului creaţiei pe o direcţie axiologică nu poate să nu fie recunoscută aici.

---

[11] *Ibidem*, pp. 487-488, 481, 473. Ideea fondului „metafizic" al operei nietzsceneene este susţinută şi de alţi interpreţi contemporani. Astfel K-H. Volkmann-Schluck, consideră că „începutul veritabil al gândirii lui Nietzsche îl constituie scrierea *Omenesc, prea omenesc*, în care Nietzsche se întoarce pentru prima oară în mod hotărât spre omul viu (*der lebenswesen Mensch*) ca fundament al metafizicii. Deoarece omul este subiectul metafizicii, atunci metafizica este la rândul ei ceva uman, care aparţine omului, anume un fenomen al omului viu" (*Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsche*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1968, p. 5).

[12] Aşa cum a precizat Russell (*Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Gallimard, 1953, pp. 772-773), Nietzschce a criticat romantismul, dar el datora mult romantismului, fără a fi un romantic conştient; de fapt, ideea romantică a geniului circulă în reflecţiile lui Nietzsche: „supraomul" seamănă cu „Siegfried" al lui Wagner. Tema romantică apare şi în încheierea la lucrarea lui Nietzsche din 1886, intitulată *Jeinseits von Gut und Böse* (Leipzig, A. Kröner, 1930) ca un imn panteist înălţat prieteniei (pp. 234-236: *Aus hohen Bergen, Nachtgesang*).

[13] Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vierter Teil, 12. Aufl., Berlin, 1923, p. 543.

[14] W. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, F. Enke, 1922, p. 91.

Cu aceasta, Nietzsche conduce la o eliberare de criterii exterioare, transcendente: „Omul transformator [...] este cel care creează (*der Schaffende*). El este omul propriu, care are realitate. Natural, «creator» nu înseamnă omul care muncește fizic, ci cel care creează cu ușurință, cel care instituie valori [...] Pentru creator nu există o lume cu sens gata făcută"[15].

Astfel, Nietzsche opune voluntarimului lui Schopenhauer și naturalismului idealul unui om-creator, liber de premise transcedente, ancorat în timpul existențial, dar care tinde spre „supraom" ca ideal cultural: „Voința de putere nu este tendința de a ajunge situat liniștit într-o poziție puternică, ci ea este totdeauna voință către superioritate (*Übermacht*) și depășire"[16].

În felul acesta Nietzsche construiește o filosofie în centrul căreia se află omul creator de cultură, îndeosebi geniul, care, în formula „supraomului", a căpătat însă interpretări nedorite (în forma unei teorii a cultului forței și arbitrarului în actele umane). Teoria desprinsă mai sus după textele lui Eugen Fink ne arată nu numai un Nietzsche al epocii sale, ci și un precursor al tematicii existențiale.

De fapt, nu este întâmplător că monografiile celebre ale lui Jaspers, Fink și Heidegger nu sunt doar studii asupra lui Nietzsche, ci prilejuri de a expune o anumită variantă de „filosofie a existenței", care rămâne parțial, ca și la Nietzsche, o încercare de reconstrucție în teoria culturii, dar și o proiecție în direcția ontologiei umanului. Așa cum s-a observat, „actualitatea lui Nietzsche se arată într-o nouă modalitate de a-l lectura"[17].

În acest sens, însăși critica lumii moderne, în special critica creștinismului, este un câștig al filosofiei. Este meritul lui K. Löwith de a fi subliniat de timpuriu semnificația specifică a ceea ce s-a numit aici „ateism". Marea realizare a lui Nietzsche, susținea Löwith, nu o constituie explicația după care „Dumnezeu a murit"; ci „depășirea" nihilismului corelat cu această explicație, ceea ce îl transformă pe Nietzsche „în primul mare antropolog modern". „Odată cu eliminarea unei voințe divine conștiente, a intențiilor divine și a unei ordini morale a lumii, lumea se arată din nou așa cum era originar: dincolo de bine și de rău, ca o *«nevinovăție a devenirii»* [...] Omul ca un produs contingent al lumii naturii nu are nicio vină în raport cu un Dumnezeu care ar fi *causa prima* a tuturor. [...] Cu Nietzsche se desăvârșește ateismul secolului al XIX-lea într-o recunoaștere a lumii ca lume. Cu aceasta încetează de a fi *a-teism*[18].

[15] E. Fink, *Nietzsche Philosophie*, p. 74.
[16] *Ibidem*, p. 80.
[17] J. Simon, „Das neue Nietzsche-Bild", în *Nietzsche-Studien*, Bd. 21, 1992, p. 9.
[18] K. Löwith, „Nietzsche Vollendung des Atheismus", în *Nietzsche. Werk und Wirkung*, hrsg. von H. Steffen, Göttingen, Vanderhoek u. Ruprecht, 1974, p. 18.

Evident, prin aceasta, ordinea morală nu mai este a lumii impusă lumii, ci şi-o creează în mod liber omul. „Depăşirea nihilismului" conduce astfel la omul-demiurg. O deschidere spre mai mult decât „omul modern" al intelectualismului este cuprinsă aici.

Tematica nietzscheeană, care anunţă într-un fel „filosofia vieţii" şi existenţialimului, a pregătit, de fapt, nu o ontologie propriu-zisă, ci o ontologie a umanului şi o filosofie a stilului.

Aşa cum s-a observat, lucrarea lui Nietzshe, *Naşterea tragediei*, „are ca ţel surprinderea unui moment organic, originar înăuntrul culturii greceşti, situat în contrast cu tendinţele raţionale inaugurate de Socrate, care pecetluiesc şi spiritualitatea deficientă a lumii contemporane"[19]. *Elogiul tragediei greceşti vine astfel din considerente etico-metafizice: a justifica rostul creaţiei artistice în contextul culturii moderne.* Acest elogiu se asociază în mod necesar cu justificarea mitului (a mitului poetic) ca o modalitate de a restabili armonia omului cu lumea.

Pe acest fond, Nietzsche a introdus metoda goetheeană în filosofia culturii, ajungând la o filosofie a stilului. „De importanţa acestei fapte poate el însuşi nu şi-a dat seama. [...] Numele lui Goethe nu a fost însă amintit în legătură cu metoda de care făcea uz Nietzsche", care îşi mărturisea „alte legături cu trecutul, dar pe aceasta nu"; mai mult, analizând complexitatea sufletului grec, Nietzsche „atinge aici o chestiune mult mai dificilă decât pare. El voia să dea o filosofie a culturii, dar o amestecă cu o «psihologie a culturii»"[20].

Una dintre cele mai importante realizări ale acestei opere (a lui Nietzsche) o constituie introducerea conceptului de *stil cultural*, care a fost dezvoltat apoi de Spengler şi Blaga, şi rămâne o componentă necesară în procesul dezvoltării teoriei culturii.

Nietzsche a pus într-un mod exemplar problema unităţii stilistice, în forma unităţii dintre apolinic şi dionisiac, în fond dintre latura contemplativă şi cea activă în cultură.

Ca un ecou, poate, al aprecierilor din epocă, autorul *Naşterii tragediei din spiritul muzicii* a intrat în conştiinţa filosofică a veacului nostru în formula „cazul Nietzsche". Îndeosebi perioada de după primul război mondial, în urma constatării fondului mai adânc al conflictului valorilor, intuit de Nietzsche în spirit realist şi cu remarcabilă luciditate, gândirea filosofică vădea un interes sporit pentru modalităţile de filosofare propuse de acesta, dincolo de ceea ce s-a numit *der Fall Nietzsche*,

[19] E. Papu, „Fr. Nietzsche", în *Istoria filosofiei moderne*, III, Bucureşti, 1938, p. 490.
[20] L. Blaga, *Zări şi etape*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, pp. 183, 185, nota 1.

descoperind o problematică de mare semnificație pentru omul contemporan"[21].

Caracteristica operei nietzscheene în ansamblu se leagă, de fapt, de transformarea a ceea ce se numea de mult „critica civilizației" în preocuparea centrală a filosofării. De numele „Nietzsche" se leagă astfel o anumită înțelegere a omului și a culturii, tipică pentru o epocă de criză, legată în principal de intuirea conflictului valorilor și a insuficienței idealului clasic al omului.

Unei supralicitări a filosofiei stilului și studiul creației artistice, interpretări diverse i-au opus supralicitarea temei vieții. În ambele variante Nietzsche caută însă „umanul", cea ce el numește „omenesc, prea omenesc" și, de aceea problema nihilismului devine esențială. Căci, spune Nietzsche, *Omenesc, prea omenesc* „este momentul unei crize. Cartea este pentru spirite libere". „Expresia «spiritul liber» nu trebuie aici înțeleasă în niciun alt sens decât ca: un spirit devenit liber, care se are din nou pe sine"[22].

Ce legătură are însă acest „spirit liber" cu nihilismul? Una de consubstanțialitate, întrucât acesta din urmă devine forma de afirmare a celui dintâi, e adevărat, o afirmare ce angajează un tragism specific, întrucât metamorfozează sentimentul romantic al așteptării în tensiunea voinței angajării prin negare între o direcție liberă de spectrul criteriilor de distingere între bine și rău sau, în alți termeni, dincolo de tabla de valori consacrată prin „Creștinism" și prin „Rațiune". De aceea, nihilismul îi apare ca iminent. „Nihilismul – scria Nietzsche – se află în fața ușii: de unde vine acest cel mai neprietenos dintre oaspeți"; „Ce înseamnă nihilism? – *Că valorile supreme se devalorizează (entwerten)*. Lipsește scopul, lipsește întrebarea la «de ce»"[23].

---

[21] Trebuie reținut că, îndeosebi prin *Nașterea tragediei*, Nietzsche a exercitat o puternică influență asupra expresionismului; pentru expresioniști, Nietzsche a reprezentat ceea ce a reprezentat J.- J. Rousseau pentru generația celebrului curent *Sturm und Drang*. Pentru participarea lui Nietzsche la statuarea unei filosofii a stilului a se vedea Al Boboc, „Blaga, Nietzsche și Spengler. Demersuri moderne asupra paradigmei «stil»"; în *Revista de filosofie*, nr.2, 1995.

[22] Fr. Nietzsche, *Ecce homo*, în *Werke*, Auswahl in zwei Banden, II, Stuttgart, A. Kröner, 1938, pp. 279, 280.

[23] Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, în *Werke*, Auswahl, II, pp. 317, 318. cartea I se numește: „Der europäische Nihilismus". În prefață, Nietzsche scria: „Ceea ce povestesc, este istoria ultimelor două secole. Eu descriu ceea ce vine, ceea ce nu mai poate să nu sosească: iminența nihilismului. Această istorie se poate acum deja scrie: căci necesitatea însăși se află aici în acțiune", într-un fel „ne sunt necesare noi valori" (pp. 315, 316). Așa cum s-a precizat, în „nihilism", Nietzsche „recunoaște istoria gândirii europene", soarta ei (J. Simon, *Nietzsche und das Problem des europäischen Nihilismus*, în *Nietzsche-Kontrovers*, Würzburg, 1984, p. 17).

În acest context, formula *Gott ist tot*[24] angajează o radicalizare a nihilismului, de fapt dezvăluie sensurile majore ale unui fenomen istoric fundamental. „Gândirea lui Nietzsche – scria Heidegger – se întrezăreşte în semnele nihilismului. Aceasta este numele pentru o mişcare istorică, cunoscută de Nietzsche, care domină secolele precedente şi defineşte secolul de faţă. Explicaţia acesteia el o restrânge laolaltă – în propoziţia simplă: «Gott ist tot»[25]". „Dumnezeu" nu este aici numai un nume pentru „Dumnezeul creştin", ci şi pentru „lumea suprasensibilă", pentru „domeniul ideilor şi idealurilor", considerat de Platon şi apoi de la creştinism încoace, „ca lumea adevărată şi propriu-zis reală"[26].

Şi mai clar: „Termenul «Gott ist tot» înseamnă: lumea suprasensibilă este fără forţă de acţiune. Ea nu dăruieşte deloc viaţă. Metafizica, adică pentru Nietzsche, filosofia occidentală înţeleasă ca platonism, a luat sfârşit. Nietzsche înţelege filosofia sa proprie ca mişcare opusă metafizicii, adică, pentru el, opusă platonismului"[27]. Deci, „nihilismul este acel fenomen istoric prin care «suprasensibilul» este dărâmat şi nimicit, astfel încât existentul însuşi pierde sensul şi valoarea. Nihilismul este istoria existentului însuşi, prin care moartea Dumnezeului creştin survine lent, însă necontenit"[28].

Nietzsche însuşi asocia nihilismul cu „reevaluarea tuturor valorilor, în fond, pentru o viziune modernă asupra omului, în centrul căreia nu se mai află „omenirea", ci individul. „Individul – scria Nietzsche – este ceva cu totul *nou şi creator*, ceva absolut, toate acţiunile aparţinându-i în întregime"; mijlocul de „a produce" ideea „reîntoarcerii veşnice" îl constituie

[24] În Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Stuttgart, A. Kröner, 1930, p. 8 se spune: „De îndată ce Zarathustra s-a aflat singur, şi-a spus din toată inima: trebuie să fie posibil. Acest bătrân sfânt nu auzise încă în pădurea sa că *Dumnezeu a murit* (*dass Gott tot ist*)." Într-o însemnare din perioada elaborării scrierii *Die Geburt der Tragödie* (1870), Nietzsche scria: „Cred în expresia negermanică: toţi zeii trebuie să moară"; este adevărat – continuă Heidegger – că şi Hegel (în *Glauben und Wissen*, 1802) vorbea de „sentimentul" pe care se sprijină religia timpurilor noi, sentimenetul: Dumnezeu însuşi a murit (*Gott selbst ist tot*), însă în alt sens; pe amândoi însă îi leagă ceva „ce se ascunde în esenţa oricărei metafizici: chiar şi formula preluată de la Plutarh de către Pascal: «Le grand Pan est mort» (*Pensées*, 695) aparţine, deşi pe temeiuri opuse, aceluiaşi domeniu" (*ibidem*, pp. 195-198).

[25] M. Heidegger, „Nietzsche Wort «Gott ist tot»", în *Holzwegw*, 5. Aufl., Frankfurt a M., 1972, p. 196.

[26] *Ibidem*, pp. 199, 200.

[27] *Ibidem*, p. 200.

[28] M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. II, Pfullingen, G. Neske, 1961, p. 33. expresia „reevaluarea tuturor valorilor de până acum" are pentru Nietzsche, alături de „nihilism", menirea de a indica locul şi determinarea poziţiei sale metafizice în cadrul istoriei metafizicii occidentale (*cf. ibidem*, p. 35).

„reevaluarea (*Umwertung*) tuturor valorilor", într-o lume care „este lumea voinței de putere și nu în afara ei"[29].

În acest context capătă sens formula „Gott ist tot" și, implicit, „ateismul", care nu mai este un simplu non-teism, ci are o semnificație mai profundă decât simpla „pierdere a credinței". Comentarii avizate au pus în lumină semnificația majoră a acestui aforism: „Astfel, Nietzsche nu spune: nu *există* Dumnezeu, nu *cred* într-un Dumnezeu, ci spune «Dumnezeu a murit». Aceasta înseamnă *mai mult* decât simpla contestare a lui Dumnezeu, contestare în care de termenul «Dumnezeu» este legat totdeauna de un sens determinat. Mai mult, deci, creatorul transcendent și judecătorul lumii a devenit o idee, un concept nedeterminat. Suntem puși în imposibilitatea de a mai lega în genere vreun sens cu acest cuvânt, astfel încât nu numai *afirmația*, ci nici *negarea* nu mai are în principiu obiect. *Este pur și simplu un loc gol.* Nihilismului îi lipsește până și patosul negativ, care în ateism persistă încă. *El nu mai înțelege că ar mai exista în genere ceva de contestat.* Întreaga problemă i-a devenit așa de străină și de indiferentă, încât nu mai merită osteneala nici măcar o tăgăduire a ei"[30].

Cu regândirea omului ca om, dezvăluită abia prin adevărul simplu că: omul este totdeauna mai mult decât este de fapt, Nietzsche deschide o direcție atee care se va concretiza în ontologiile lui Heidegger și Sartre[31].

Așa cum s-a observat, după Nietzsche „omul este cel care creează" și pentru care „nu există o lume cu sens gata făcută [...] în raport cu libertatea umană, Dumnezeu este o contradicție"; „ «*Gott ist tot*» înseamnă declinul renegării timpului și recunoașterea acestuia ca dimensiune proprie oricărei existențe"; prin aceasta „creatorul (omul creator) „își dobândește libertatea [...] se situează în mod expres și intenționat în timp"[32].

În raport cu o astfel de perspectivă devin inteligibile ontologiile de tip „existențial", pentru care libertatea face parte din modul de a fi uman, ceea ce schimbă total perspectiva înțelegerii locului și rolului omului în univers.

Avem realmente aici o nouă înțelegere a omului. Poate nu întâmplător s-a spus: Nietzsche „meditează asupra a două teme diferite: asupra *adevărului* și asupra *acțiunii legitime* [...] după înțelegerea de sine, împotriva căreia el se îndreaptă, acestea trebuie să fie cu adevărat două lucruri

[29] Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, pp. 477, 533, 535.

[30] L. Landgrebe, *Zür Überwindung des europäischen Nihilismus*, în vol. *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen. Disskution unseres Jahrhunderts*, hrsg. von D. Arendt, Darmstadt, 1974, p. 23.

[31] Astfel, „ideile exprimate de Nietzsche acționează până în vremea noastră, până într-o «Gott-ist-tot-Theologie» contemporană" (M. Balkenohl, *Der Antitheismus Nietzsches. Fragen und Suchen nach Gott*, München-Padeborn-Wien, F. Schöning, 1967, p. 23).

[32] E. Fink, *Nietzsche Philosophie*, 3 Aufl., W. Kohlhammer, Stuttgart, 1973, pp. 74, 75.

diferite. Năzuinţa spre adevăr trebuie să fie o valoare pentru ea însăşi, fără a întreba dacă în fiecare caz în parte ea ar fi o acţiune corectă. În acest context, Nietzsche ne spune ceea ce filosoful, aşa cum îl înţelege el, ar trebui să facă: el trebuie să cunoască ceea ce nevoia îl face să facă"[33].

Tema „supraomului" (atât de mult disputată) îşi află aici o explicaţie de fond: „Supraomul nu are nimic de-a face cu fiinţa generică a dialecticienilor, cu omul ca specie sau cu eul [...] Supraomul se defineşte printr-o manieră de a simţi [...] o nouă manieră de a gândi [...] o transevaluare"[34]. Spre deosebire de „omul superior", care „rămâne la elementul abstract al activităţii, nu se ridică niciodată, nici măcar în gândire, până la elementul afirmării, dar „pretinde să răstoarne valorile", „Zarathustra" vorbeşte de altceva: transmutaţia valorilor, convertirea negaţiei în afirmaţie. Ori, niciodată reacţia nu va deveni acţiune fără această conversiune mai profundă: „trebuie mai întâi ca negaţia să devină putinţă de a afirma"[35].

Întocmai aşa cum spune Nietzsche însuşi sub genericul „Tânguirea Ariadnei": „Dionysos spune: «Fii înţeleaptă Ariadna... / Ai urechile mici, ai urechile mele! – / Nu trebuie să se urască-întâi îndrăgostiţii? [...] / *Sunt labirintul tău*»"[36]. Adică, într-un comentariu hermeneutic: „*Da*-ul dionisiac... este afirmaţia pură şi a învins nihilismul şi a destituit negaţia de orice putere autonomă", ceea ce înseamnă că a pus negaţia „în serviciul puterilor afirmării"[37].

Deci, elementul afirmării, iată ceea ce-i lipseşte omului şi trebuie să dobândească. Dar pentru aceasta e nevoie să se situeze „în mod expres şi intenţionat în timp" (Fink), să-şi dobândească libertatea într-o altă perspectivă a înţelegerii timpului. Şi Nietzsche se desparte hotărât de viziunea tradiţională metafizică a omului. „Când cauţi o explicaţie a naturii şi a omului, care să corespundă celor mai înalte şi mai intense stări sufleteşti, nu dai decât de cele metafizice"; „toţi cei care formulează maxime cad lesne în greşeala de a spune generalităţi despre om, care nu-s valabile decât despre epoci sau clase ale societăţii, ceea ce au făcut toţi filosofii care au scris despre om"[38].

---

[33] J. Simon, „Das neue Nietzsche-Bild", în *Nietzsche-Studien*, Bd. 21 1992, p. 1.

[34] G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1970, p. 184.

[35] *Ibidem*, p. 195.

[36] Fr. Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben*, în *Sämtliche Werke* (Kritische Studenausgabe in 15 Bäden), hrsg von G. Colli und Montinari, Bd. 6, Berlin/New-York, de Gruyter, 1980, p. 401.

[37] G. Deleuze, *op. cit.*, p. 213. Ariadna vine aici ca afirmaţia dedublată, care revine astfel la Dionysos (ca afirmaţia ce redublează).

[38] Fr. Nietzschec, *Nachgelassene Fragmente. Afang 1875 bis Ende 1879*, în *Sämtliche Werkw. Kritische Studienausguben in 15 Bänden*, hrs. Von G.Colli und M. Mortinari, Berlin/New-York, de Gruyter, 1980, Bd. 8, p. 411 (Fragmente vom Ende – Sommer 1877).

Pentru a scrie despre om „trebuia să fi retrăit cele mai importante trepte ale omenirii şi să fi fost în stare să se raporteze la ele; trebuia *să fi fost* religios, artistic, voluptos, ambiţios, rău şi bun, patriot şi cosmopolit, aristocrat şi plebeu şi să fi dobândit forţa de expunere necesară"[39]. În alţi termeni, cel preocupat „de sesizarea şi redarea a ceea ce-i uman în istoria culturii etc. trebuie să se transpună în situaţiile istorice şi motivele care i-au făcut pe oameni să trăiască pătimaş anume convingeri, credinţe, idei", aceasta fiind, formulat succint, „criteriul *retrăirii istorice*, care nu depărtează, ci duce spre înţelegerea culturii"[40].

Evident, totul se leagă cu teoria nietzscheeană a „depăşirii" (*Überwindung*), cuprinzând gândul „eternei reîntoarceri" şi, implicit, viziunea timpului într-un „*Kreislauf*" (mersul-cerc). „*Convalescentul*" (*Der Genesende*) din *Zarathustra* sună tocmai în acest sens (şi cu o terminologie de perspectivă): „Totul se duce, totul revine: roata fiinţei se învârte într-una. Totul moare, totul reînvie, veşnic se derulează anul fiinţei [...] Totul se frânge, totul se reface; veşnic se reconstruieşte aceeaşi casă a fiinţei. Totul se separă, totul se regăseşte; veşnic îşi rămâne sieşi fidel inelul fiinţei [...] În fiecare clipă scurtă începe fiinţa; în jur de oricare *aici* se rulează sfera a ceea ce e acolo. *Mijlocul e pretutindeni.* Drumul eternităţii este curb"[41].

Tema „timpului", atât de frecvent prezentă la Heidegger (şi în „existenţialisme"), constituia astfel o idee a lui Nietzsche, pentru care „lume" (*Welt*) şi „timp" – temporalitate (*Zeitlichkeit*) veneau laolaltă: lumea, care într-un fel îi solicită pe oameni, îşi are „timpul său", adică este şi se petrece fără să fi început şi fără să fi încetat. Aceasta întrucât „petrecerea" (trecerea, acţionarea) însăşi este un cerc, ceea ce nu face însă să fie mereu aceeaşi lume, ci mai multe. Teza lui Nietzsche după care „lumea se justifică doar ca *„fenomen estetic"*[42], poate căpăta următoarea explicitare: „Structurile lumii şi ale sinelui nostru le avem totdeauna numai *în şi ca* interpretări [...] Cum astfel interpretarea este transpusă pe terenul logicului, o interpretare schimbată înseamnă atunci nu o simplă explicitare a unei lumi ce rămâne în sine mereu aceeaşi, ci de fapt o altă lume"[43].

[39] *Ibidem*, pp. 417-418.
[40] C.I. Gulian, *Nietzsche*, I, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1994, p. 186.
[41] Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, în *Sämtliche Werkw.* Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 4, 1980, pp. 272-273. Terminologia devine tipică la Heidegger prin expresii, ca: „das Rad des Seins" („roata fiinţei"); „das Jahr des Seins" („anul fiinţei"); „das Haus des Seins" („casa fiinţei"); „der Ring des Seins" („inelul fiinţei").
[42] Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, în *Sämtliche Werkw*, Bd. 1, p. 47.
[43] G. Abel, „Logik und Ästhetik", în *Nietzsche-Studien*, Bd. 16, 1987, p. 116.

Şi astfel „există tot atât de multe lumi reale câte interpretări coerente există"[44].

Ideea „eternei reîntoarceri" este formula lui Nietzsche pentru „afirmarea destinului". Ea nu semnifică însă „permanenţa aceluiaşi (*des Gleichen*), starea de echilibru, starea, nici rămânerea la identic"; căci nu revine acelaşi-ul sau unul (unicul), ci „doar acesta (unul) este ceea ce se spune despre divers şi despre ceea ce este diferit"[45].

Problema este extrem de complexă şi ţine de dificultatea înţelegerii relaţiei dintre clipă şi eternitate: deci, nu fazele timpului (trecut, prezent, viitor), ci formele: timp efectiv şi dincolo de timp (ne-timp). În acest sens şi metafora *Torweg* (calea-poartă) din *Zarathustra* (sub genericul *Despre viziune şi enigmă*): „Priveşte această cale şi această poartă [...] ea are două feţe. Două căi se reunesc aici: nimeni nu le-a străbătut încă până la capăt [...] Această uliţă înapoi durează o eternitate. Şi cealaltă înainte durează o altă eternitate [...] Ele (aceste) căi se contrapun, chiar se bat cap în cap: – şi aici, la această cale-poartă e locul unde se împreună laolaltă. Numele căii-poartă stă scris deasupra: clipa"[46].

De aici şi unele comentarii semnificative: „în clipa finită este prezent timpul infinit. Dorinţa de a domina îi apare însă lui Zarathustra ca o forţă istorică ce năzuieşte mereu dincolo de orice oprire, de orice rămânere, ca principiu al neliniştii, pe care îl vizează fiecare în parte şi popoarele „şi îl împing astfel spre planul istoriei"[47].

Tot de aici şi interesul pentru tema „timp şi istoricitate", prezentă la urmaşi (îndeosebi la Heidegger) şi care a îndemnat spre asocierea timpului în triada: istoricitate – temporalitate – destin, acesta din urmă venind nu cu funcţia unei finalităţi (şi finalizări), ci cu matricea unei deschideri în orizonturi greu de delimitat (cumva în ceea ce Heidegger numea *Holzwege* – căi (ce duc înspre ceva, dar neprecizat, un nicăieri!).

Das Gleiche (acelaşi-ul, egalul) aduce o temă de perspectivă pentru înţelegerea problematicii „lume – timp – istorie". Şi aceasta mai întâi printr-o desprindere de mentalităţile gândirii de tip clasic şi situarea într-un nou stil de gândire.

În acest sens, pentru Nietzsche „eternitatea" nu mai este „ceea ce nu se epuizează, ceea ce «merge totdeauna mai departe»" ca un „mereu – mai departe", cum îl proiectase tradiţia filosofică, ci „un mereu – din nou"

[44] *Ibidem*, p. 120.
[45] G. Deleuze, *op. cit.*, p. 53.
[46] Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, în *Sämtliche Werkw*, Bd. 4, pp. 199-200.
[47] E. Fink, *op. cit.*, p. 95.

(*Immer-Wieder*)[48]. De unde şi tema: „kein Ende" (niciun sfârşit): „nu există un sfârşit" (*es gibt kein Ende*), căci aceasta nu constă într-un „mai târziu", ci „în clipa prezentă", adică nu se acoperă cu ideea „nesfârşitului", ci este situarea în timp (metafora căii-poartă)[49].

„Direcţia" timpului constă în aceea că se pleacă mereu de la clipă, şi astfel „clipa este totdeauna începutul, nu *la sfârşit*", pentru care s-ar potrivi expresia *Kreislauf* (mersul în cerc): acesta „nu este un cerc prezent cumva", ci „trebuie să se petreacă el însuşi «de la început»"[50]. Căci numai un cerc gata delimitat este ireversibil: direcţia circuitului sanguin, de pildă, nu este ireversibilă. „Eternitatea" este ceea ce „nu se petrece din nou", dar nu întrucât „a fost deja şi nu se mai poate repeta", ci pentru că „ea nu a început, este fără început"[51].

Ca urmare, „timp" şi „eternitate" sunt acelaşi-ul" (*das Gleichce*), dar numai în „revenirea" însăşi; căci altfel „eternitatea nu-i un definitiv, pe când timpul este totdeauna definitiv. O comparaţie este şi aici binevenită: «sfârşitul melodiei nu este şi scopul ei», un recurs la imagine pentru că „scopul nu-i formulabil direct"[52]. Este vorba aici de recursul lui Nietzsche la ceea ce se numeşte „comunicarea indirectă", pentru care stau mărturie „cântările lui Zarathustra" şi întreg apelul său la imagini poetice (în aproape toate scrierile filosofice).

Este de observat că dezvoltările de mai sus în sfera gândirii lui Nietzsche au o singură menire: de a semnala temele prin care el anunţă perspectivele unui nou stil de gândire, anume cel venit prin unitatea dintre fenomenologie şi hermeneutică, exprimată de preferinţă în forma ontologiilor. Căci cercetarea celor mai reprezentative proiecte hermeneutice din secolul XX-lea (Dilthey, Heidegger, Gadamer), indică prezenţa marcantă a gândirii lui Nietzsche, care se oglindeşte atât în forma preluării, cât şi a confruntării critice"[53].

Ideea repetiţiei, esenţială la Nietzsche, nu ţine de domeniul legilor (ca generalitatea), ci de comportament. Aşa cum s-a observat, „a repeta înseamnă a te comporta, însă în raport cu ceva unic sau singular, care nu-şi are seamăn sau echivalent"; ca Kierkegaard, Peguy ş.a., Nietzsche opune

[48] J. Stambaugh, „Das Gleiche in Nietzsches Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen", în *Révue Internationale de Philosophie*, 67, 1964, Fasc. 1, 92.
[49] *Ibidem*, p. 93.
[50] *Ibidem*, p. 100.
[51] *Ibidem*, p. 115.
[52] J. Paumen, „La pensée nietzschéenne du dépassement", în *Révue Internationale de Philosophie*, 67, fasc. 1, 1964, p. 122.
[53] Joh. Figl, „Nietzsche und philosophische Hermeteutik des 20. Jahruhunderts", în *Nietzsche-Studien*, Bd. 10, 11, 1981, 1982, p. 429.

repetiţia „tuturor formelor generalităţii" şi, în acest sens, pentru a elibera voinţa „de tot ceea ce o înlănţuie" face din repetiţie însuşi obiectul voinţei: în repetiţie se află concomitent „întreg jocul teatral al vieţii şi al morţii, întreg jocul pozitiv al bolii şi al sănătăţii (*cf. Zarathustra bolnav* şi *Zarathustra convalescent*, prin singura şi aceeaşi putere care este cea a repetiţiei în veşnica reîntoarcere)"[54].

Cu aceste teme ne aflăm dincoace de orice clasicitate (şi modernitate), ne aflăm în postmodern. Şi aici rolul timpului înţeles prin prezent-prezenţă: „cercul" din metafora *Torweg*. „Dincolo de subiect": „Subiectul nu este un *primum* la care să ne putem raporta dialectic", ci „un efect de suprafaţă" şi, cum se exprimă în *Amurgul ideilor*, a devenit „o poveste, o ficţiune, un joc de cuvinte"[55].

Dar nici noţiunea „clasică" de adevăr nu subzistă, iar ieşirea din modernitate nu se face „printr-o depăşire critică", ci e nevoie de „o cale nouă": „acesta este momentul ce se poate numi naşterea postmodernităţii în filosofie"[56]. Aceasta este în principal „deconstrucţia metafizică" şi relevarea anteriorităţii „omului artistic"[57].

Aforismele 27, 222 din *omenesc, prea omenesc* devin astfel relevante: „Pornind de la artă se poate trece mai uşor într-o ştiinţă filosofică cu adevărat eliberatoare"; „Omul ştiinţific este ulterior dezvoltării omului artistic"[58]. Ca urmare, arta şi nimic altceva decât arta! Ea este marea favorizatoare a ceea ce-i viaţă, marea formă de atracţie către viaţă, marele stimulator al vieţii"[59].

Aceste reflecţii şi teza: „lumea se justifică numai ca fenomen estetic" (*Naşterea tragediei*) pun încă o dată în lumină locul şi rolul fenomenului interpretării (şi al hermeneuticii ca atare), idee amplu comentată în „Nietzscheforschung" după anii '70, atât printre reprezentanţii hermeneuticii, cât şi printre cei ai deconstructivismului, şi nu numai. Căci „interpretarea gândirii lui Nietzsche a oscilat în cursul istoriei sale aproape absolute, şi considerarea lui «numai» ca un fenomen artistic, şi aceea a actualităţii mai mult agasante, atribuită de naţional-socialişti. Dar astfel de oscilaţii fac parte din această gândire, a cărei actualitate constă în continua sa inactualitate, în

[54] G. Deleuze, *Diferenţă şi repetiţie*, Bucureşti, 1955, pp. 13, 19.
[55] G. Vattimo, *Dincolo de subiect. Nietzsche, Heidegger şi hermeneutica*, Editura Pontica, 1994, pp. 28, 33-34.
[56] G. Vattimo, *Sfârşitul modernităţii. Nihilism şi hermeneutică în cultura post-modernă*, Ed. Pontica, 1993, p. 165.
[57] G. Vattimo, *Introductione a Nietzsche*, Editori Laterza, 1999, pp. 35, 43.
[58] Fr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* I, în *Sämtliche Werke*, 2, pp. 48, 186.
[59] Fr. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 18887-1889*, în *SW* 13 (1980), p. 521 (Mai-Juni, 1888, 17 (3) 2).

respingerea de către ea a «timpului»[60], ceea ce înseamnă că problema esențială care persistă este aceea a interpretării acestei gândiri, interpretare ce rămâne în deschidere și nu trebuie legată de un timp istoric dat.

În acest sens, formula *So viel Nietzsche war nie*, pe care am așteptat-o ca „motto"[61], devine semnificativă! Într-adevăr, „așa de mult Nietzsche n-a fost niciodată!" „S-a mers până la ideea că, îndeosebi „noul – Nietzsche" prezentat în filosofia franceză contemporană (Foucault, Lyotard, Derrida) s-a numit „post-heideggerianistul Nietzsche"[62].

Dincolo de toate preluările (și interpretările, chiar mistificările!) în teoriile artei și literaturii, în filosofie, în teoriile politice (și în politică!), în sociologie (și în modurile de comportament artistic!), Nietzsche rămâne „un gânditor profund, un filosof de prim rang. El face parte din galeria *celor mari* de la Platon la Hegel, chiar dacă s-a străduit din toate puterile să li se sustragă"[63].

Cumva, mai mult decât *Omenesc, preaomenesc*, este *Zeitalter der Vergleichung!* („Epoca învoielilor, a comparațiilor!")[64], pe care Nietzsche o judecă aspru și vrea să proiecteze altă cale, în speranța unui alt destin. Motivul destinului și cel al eternității revin frecvent în scrierile lui Nietzsche. Versurile *Ruhm und Ewigkeit* (*Glorie și veșnicie*) devin grăitoare: „Scut al libertății! / Suprema constelație a ființei! / – pe care nicio dorință nu o atinge, / – de niciun Nu întinată, / etern Da al ființei, / etern sunt eu Da-ul tău: / căci te iubesc, o Eternitate!"[65].

Dincolo de orice îndreptar hermeneutic venit *a priori*, este bine să ținem seama de ceea ce spunea Nietzsche însuși: „Să exprimăm lumea parafrazând, lumea în care filosoful și artistul sunt la ei acasă"; „filosoful trebuie să cunoască ceea ce-i necesar, iar artistul trebuie să creeze"; „opera de artă se raportează la natură, așa cum se raportează cercul matematic la un cerc natural"[66]. Cu adevărat, Nietzsche vine ca „Diechter-Philosoph".

---

[60] G. Vattimo, *op. cit.*, p. 155.

[61] Al. Boboc, *Nietzsche. Între elenism și modernitate sau dincolo de actual și inactual*, Editura Grinta, 2003, p. 50.

[62] V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, München, C.H. Beck, 1993, p. 424.

[63] E. Behler, *Derrida-Nietzsche. Nietzsche – Derrida*, München, Wien, Zürich, F. Schönningh, 1988, p. 160.

[64] Fr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, în *SW2*, p. 44

[65] Fr. Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben* (1888), în *Sämtliche Werke. Kritische Studienhausgabe*, Bd. 6, p. 405.

[66] Fr. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, în SW 7, pp. 417, 423, 498

Friedrich Nietzsche

NAŞTEREA TRAGEDIEI PRIN SPIRITUL MUZICII[1]

CUVÂNT ÎNAINTE CĂTRE RICHARD WAGNER

Pentru a evita toate îndoielile posibile, toate turburările şi neînţelegerile, pe care le-ar prilejui ideile reunite în această scriere, având în vedere caracterul straniu al concepţiilor estetice oficiale de la noi, şi pentru a putea să scriu cuvântul introductiv cu aceeaşi reculeasă încântare, a cărei pecete o poartă pe fiecare pagină cartea mea, în care s-au cristalizat atâtea ore înălţătoare, sublime, îmi actualizez parcă şi clipa în care dumneavoastră, mult onorate prieten, veţi primi aceste pagini, şi cum întors poate dintr-o plimbare de seară în zăpada iernii, uitându-vă la „Prometeul dezlănţuit" de pe copertă, veţi citi numele meu şi veţi fi de îndată convins că, orice s-ar afla în această scriere, autorul are de spus ceva serios şi important; căci la fiecare gând al său, el v-a stat alături, ca şi cum aţi fi fost prezent, şi ca atare nu putea să pună pe hârtie decât ceva demn de această prezenţă. Vă veţi aminti astfel că, în acelaşi timp cu apariţia admirabilei dumneavoastre scrieri comemorative despre Beethoven, adică în acele ore teribile şi sublime ale războiului ce tocmai izbucnise, eu îmi adunasem laolaltă aceste gânduri. Dar s-ar înşela cu totul aceia care, cu acest prilej, s-ar putea gândi la nu ştiu ce contrast dintre emoţia patriotică şi desfătarea estetică, dintre gravitatea eroismului şi voioşia jocului: mai mult, la o lectură efectivă a acestei scrieri, şi-ar putea da seama, spre uimirea lor, de gravitatea problemei germane cu care avem de-a face şi pe care noi o situăm în centrul speranţelor germane, drept coloană vertebrală şi punct de cotitură. Dar poate că aceiaşi oameni se vor scandaliza chiar, văzând cum este luată atât de în serios o problemă estetică, în timp ce ei nu văd în artă decât un fenomen minor şi plăcut, ceva în genul unor

[1] Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872, în „Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. 1, 1980: Vorwost; cap. 1, 2, 5, 24, 25, traducere în Alexandru Boboc, *Nietzsche. Între elenism şi modernitate sau dincolo de actual şi „inactual"*, Ed. Grinta, 2003, pp. 54-68).

zurgălăi ce însoțesc „gravitatea existenței umane", și de care ne-am putea lipsi: ca și cum nimeni nu ar ști ce se ascunde sub această confruntare cu o astfel de „gravitate a vieții". Să le servească de învățătură acestor oameni plini de importanță, că eu consider arta drept cea mai înaltă îndatorire a vieții, activitatea ei metafizică proprie. Și aceasta în spiritul omului căruia vreau să-i dedic această scriere și pe care îl consider drept marele meu premergător pe această cale.

BASEL, SFÂRȘITUL ANULUI 1871

O realizare decisivă pentru știința esteticii vom dobândi numai atunci când vom ajunge nu numai la încheierea logică, ci și la convingerea intuitivă că evoluția artei este legată de dualismul apollinic-ului și dionisiac-ului: întocmai cum generarea depinde de dualitatea sexelor, în lupta necontenită a acestora și numai în împăcarea lor periodică. Împrumutăm aceşti doi termeni de la greci, care nu-și exprimau învățăturile secrete și profunde ale intuiției lor estetice în concepte, ci le întruchipau în formele distincte și grăitoare, pentru cel ce le putea pricepe, ale lumii zeităților lor. Cele două divinități protectoare ale artei, Apollo și Dionysos, ne sugerează că în lumea greacă există un contrast enorm, atât în origine cât și în finalitate, între arta plastică, cea apollinică, și cea neplastică a muzicii, adică cea a lui Dionysos: aceste două instincte atât de diferite înaintează unul lângă altul, cel mai adesea în stare de conflict deschis, stimulându-se reciproc la creații noi tot mai viguroase, pentru a perpetua între ele acest conflict de contrarii pe care îl acoperă numai aparent numele „artă", care le este comun; aceasta până când, printr-un miracol metafizic al „voinței" eline, ele apar împemănate, și prin această împerechere, ia naștere, în cele din urmă, tragedia attică, operă de artă totodată dionisiacă și apolinică.

Pentru a aduce mai aproape acele două instincte, să ni le reprezentăm mai întâi ca pe două lumi separate ale artei, anume a visului și a beției; între aceste fenomene fiziologice este de observat un contrast asemănător aceluia dintre apollinic și dionisiac. După reprezentarea lui Lucrețiu: în vis li s-au arătat pentru prima oară sufletelor oamenilor minunatele făpturi ale zeilor, în vis a văzut marele sculptor staturile încântătoare ale unor ființe supranaturale, iar dacă ar fi fost întrebat poetul elen despre tainele creației poetice, el ar fi amintit de asemenea visul, dând un sfat asemănător cu cel al lui Hans Sachs din *Maeștrii cântăreți*:

„Iată, amice, tocmai în aceea constă opera poetului,
Că el interpretează visele sale şi ia aminte la ele.
Crede-mă, cea mai adevărată iluzie a omului
I se dezvăluie în vis:
Toată arta poetică şi poetizarea
Nu este decât interpretare a visului adevărat".

Încântătoarea aparenţă a lumilor de vis, în a căror făurire orice om este un artist deplin, constituie premisa tuturor artelor plastice, ba chiar, aşa cum vom vedea, a unei părţi importante a poeziei. Aici (în vis) ne desfătăm în perceperea nemijlocită a viziunilor; toate formele ne vorbesc; nu există nimic indiferent sau inutil. Cu toată vivacitatea intensă a acestei realităţi de vis, avem însă senzaţia caracterului de aparenţă a ei: aşa îmi spune, cel puţin experienţa mea pentru frecvenţa, chiar normalitatea căreia aş putea să aduc aici mărturii şi cuvinte ale multor poeţi. Orice om cu spirit filosofic are chiar presentimentul că şi sub această realitate, în care ne aflăm şi trăim, se află ascunsă o a doua cu totul deosebită, că deci şi aceasta este numai o aparenţă; Schopenhauer recunoaşte în acest dar pe care îl au unii de a percepe când şi când oamenii şi toate lucrurile ca simple fantome sau imagini de vis drept semnul aptitudinii pentru filosofie. Omul capabil de emoţie artistică se comportă faţă de realitatea visului tot aşa cum se comportă filosoful faţă de realitatea existenţei: îi place să o observe, chiar de aproape, căci din aceste imagini de vis îşi tălmăceşte propria-i viaţă şi îşi dobândeşte astfel o pregătire pentru ea. Nu numai imaginile agreabile şi surâzătoare sunt cele care acţionează asupra lui cu o claritate totală, ci şi tot ceea ce este grav, tulbure, trist, sumbru, obstacole neaşteptate, capriciile hazardului, aşteptările îngrijorătoare; pe scurt, întreaga „Divina comedie" a vieţii, inclusiv Infernul ei, se derulează înaintea lui nu numai ca un joc de umbre – căci el trăieşte şi suferă în aceste scene – dar nu şi fără impresia fugară că totul nu e decât aparenţă; şi poate că mulţi îşi amintesc, ca şi mine, cum şi-au spus adesea, ca o încurajare în spaimele şi primejdiile visului: „Este un vis! Vreau mai departe să-l visez!". Mi s-a povestit de persoane care erau în stare să continue acţiunea aceluiaşi vis trei şi mai multe nopţi consecutiv: aceste fapte oferă mărturii clare că fiinţa noastră cea mai intimă, străfundul, care ne este tuturor comun, îşi trăieşte visul cu voluptate şi sentimentul unei necesităţi plăcute.

Această necesitate plăcută a experienţei visului a fost exprimată de asemenea de greci în Apollo, ca zeu al tuturor forţelor plastice, este în acelaşi timp zeul prevestitor. El, cel care prin obârşia numelui său este

„Strălucitorul", zeul luminii, stăpâneşte de asemenea frumoasa aparenţă a lumii lăuntrice a fanteziei. Adevărul superior, perfecţiunea acestor stări în opoziţia cu realitatea de fiecare zi, intangibilă doar fragmentar, apoi conştiinţa profundă a acţiunii salutare şi tămăduitoare a somnului şi visului, constituie totodată analogul simbolic al darului de prevestire şi, în genere, al artelor, prin care viaţa devine posibilă şi demnă de a fi trăită. Dar nici acea linie delicată, pe care imaginea de vis nu o poate depăşi decât cu riscul căderii în patologic, şi fără de care aparenţa s-ar arăta asemenea unei realităţi grosolane, – nici aceasta nu trebuie să lipsească din imaginea lui Apollo: acea limitare sobră, acea eliberare de impulsurile brutale, acea linişte plină de înţelepciune a zeului plăsmuitor. Privirea sa trebuie să fie „solară", ca şi originea sa; chiar atunci când aceasta exprimă mânie şi nemulţumire, harul aparenţei frumoase sălăşluieşte în ea. Într-un sens cam forţat, ar putea fi valabil despre Apollo ceea ce Schopenhauer spune despre omul captiv în vălul Mayei, *Welt als Wille und Vorstellung* I, p. 416: „După cum pe marea dezlănţuită, nemărginită, printre talazuri care se înalţă şi se prăbuşeşte din toate părţile urlând, un marinar aşezat în barca sa îşi pune toată speranţa în sărmana lui barcă, tot astfel, în mijlocul unei lumi de chinuri, stă liniştit omul singuratec, rezemat cu încredere în «principiul individuării»". Ba chiar s-ar putea spune despre Apollo că în el şi-au aflat sublima expresie încrederea de nezdruncinat în acel „principiu al individuării", precum şi seninătatea celui ce este cuprins sub acesta; Apollo însuşi ar putea fi desemnat ca divinitatea minunată ce încoronează «principiul individuării», şi din ale cărui atitudini şi priviri ne vorbeşte parcă întreaga fericire şi înţelepciune a „aparenţei", ca şi frumuseţea lui.

În acelaşi pasaj, Schopenhauer ne descrie spaima (*Grausen*) nemăsurată ce-l cuprinde pe om atunci când se simte subit indus în eroare de formele cunoaşterii fenomenelor, întrucât principiul raţiunii, într-una dintre întruchipările lui, pare a suferi o excepţie. Dacă adăugăm la această spaimă încântarea plină de delicii, care se degajă din fondul intim al omului, chiar al naturii, atunci când principiul individuării este încălcat, aruncăm astfel o privire în esenţa dionisiacului, pe care ni-l putem reprezenta cel mai lesne prin analogie cu beţia. Înrâurirea băuturii narcotice, de care vorbesc în imnurile lor toţi oamenii şi popoarele primitive, ori sosirea năvalnică a primăverii, care răzbate din întreaga natură cu o covârşitoare plăcere, trezesc acele porniri dionisiace în a căror exacerbare subiectul este împins la pierderea totală a conştiinţei de sine. Şi în Evul Mediu german, mulţimi tot mai mari rătăceau din loc în loc, cântând şi

dansând, sub imperiul aceleiaşi forţe dionisiace: în aceste dansuri de Sf. Ioan şi de Sf. Vitus, recunoaştem corurile bahice ale grecilor, a căror preistorie conduce la Asia Mică, ba chiar la Babilon şi la orgiile „Sacheilor". Există oameni care, din lipsă de experienţă sau din stupiditate, disprețuiesc astfel de fenomene, considerându-le „boli ale popoarelor", deplângându-le cu oarecare regret, mândri de propria lor sănătate. Sărmanii! Ei nici nu bănuiesc cât de lividă şi fantomatică apare chiar „sănătatea" lor atunci când trece urlând pe lângă ei viaţa ardentă a exaltaţilor dionisiaci.

Sub vraja dionisiacului se stabileşte nu numai legătura dintre om şi om, ci chiar şi natura, care ne-a devenit străină, ostilă sau subjugată îşi sărbătoreşte împăcarea sa cu fiul ei rătăcit, cu omul. Pământul îşi împarte de bună voie darurile, iar animalele sălbatice din munţi şi deşerturi se apropie paşnice. Carul lui Dionysos este acoperit cu flori şi ghirlande: la jugul acestui car păşesc pantere şi tigri. Să se transforme într-un tablou triumfalul „imn al bucuriei" a lui Beethoven şi să se încerce această putere de imaginaţie pentru a putea vedea milioanele de oameni prosternându-se înfiorați: vom putea astfel să ne apropiem dionisiacul. Acum sclavul devine un om liber, de acum vor cădea toate barierele rigide şi ostile, pe care nevoi, arbitrariul ori „moda insolentă" le-a ridicat între oameni. Acum, după ce s-a propovăduit evanghelia armoniei universale fiecare se simte nu numai unit, reconciliant, contopit cu aproa-pele său, ci se simte identic lui, ca şi cum vălul Mariei s-ar fi sfâşiat şi ar fâlfâi zdrenţuit în jurul misteriosului „Unic-Originar". Cântând şi dansând, omul se manifestă ca membru al unei comunităţi superioare; el a uitat să meargă şi să vorbească, şi se află pe cale să-şi ia zborul în văzduh, dansând. Din gesturile lui se relevă vraja de care este cuprins. Tot aşa cum animalele vorbesc acum şi pământul dă lapte şi miere, tot astfel cântă din el şi ceva supranatural: el se simte ca un zeu, păşeşte de-acum extaziat şi înălţat, ca şi acei zei pe care i-a văzut păşind în vis. Omul nu mai este artist, ci a devenit operă de artă: puterea artistică a întregii naturi se relevă aici prin fiorii beţiei, spre suprema încântare a „Unicului-Originar". Tonul cel mai nobil, marmura cea mai preţioasă, omul însuşi, totul este aici amestecat şi fasonat, iar sub loviturile de daltă ale „meşterului de lumi dionisiac" ritmează chemarea misterelor eleusine: „Vă prosternaţi, milioane de fiinţe? Lume? – îţi presimţi oare Creatorul?".

Până acum noi am prezentat apollinicul şi contrariul său dionisiacul; ca energii artistice, care izvorăsc direct din natură, fără medierea artistului uman; în ele sunt satisfăcute direct mai întâi instinctele artistice ale

naturii: pe de o parte ca lume imaginară a visului, a cărei perfecțiune este fără vreun raport cu nivelul intelectual sau cultura artistică a individului, iar pe de altă parte ca realitate pradă beției, care, la rândul ei, nu ignoră individul, ci caută să-l anihileze ori chiar să-l salveze printr-o situație de unitate mistică.

Comparat cu aceste stări nemijlocite ale naturii, orice artist este un „imitator", chiar dacă el este un artist apollinic al visului, ori unul dionisiac al beției, ori, în fine – ca în tragedia greacă – totodată artist al visului și al beției: am putea astfel să ni-l închipuim, așa cum el, pradă beției dionisiace și absorbției mistice, se prosternează solitar și departe de corurile exaltaților, și cum, datorită înrâuririi apollinice a visului, i se relevă atunci propria lui stare, adică unitatea sa cu temeiul intim al lumii într-o viziune de vis alegorică.

După aceste premise și confruntări generale, să ne apropiem acum de greci, pentru a cunoaște în ce grad și până la ce punct erau dezvoltate la ei acele porniri artistice ale naturii: prin aceasta a vom fi în stare să înțelegem și să prețuim mai bine raportarea artistului grec la modelele sale originare, ori, pentru a folosi o expresie artistică, „imitația naturii". În ciuda literaturii și a numeroaselor anecdote privind visurile la greci, nu se poate vorbi despre acestea decât cu aproximație, deși nu este exclusă, o oarecare precizie: ținând seama de claritatea extraordinară și precizia plastică ce caracteriza privirea grecilor, precum și de simțul lor luminos și desfătător pentru culoare nu ne putem reține, spre rușinea tuturor urmașilor, să presupunem că și visurile lor erau supuse unei cauzalități logice a liniilor și a conținuturilor, a coloritului și a grupărilor, o derulare de scene asemănătoare celor mai frumoase basoreliefuri ale lor, a căror perfecțiune, dacă s-ar putea face o comparație, ne-ar îndreptăți să recunoaștem în grecii care visează veritabili Homeri, iar pe Homer să-l considerăm un grec în plină visare: aceasta într-un sens mai profund decât ar face-o omul modern, cutezând să se compare în visurile sale cu Shakespeare.

Pe de altă parte, nimic nu ne reține să vorbim numai ipotetic, atunci când putem să indicăm abisul ce-i desparte pe grecii dionisiaci de barbarii dionisiaci. Din toate colțurile lumii vechi – pentru a o lăsa la o parte pe cea modernă – putem constata, de la Roma la Babilon, existența serbărilor dionisiace, al căror tip se aseamănă, în cel mai bun caz, cu cel al grecilor, la fel cum satirul bărbos, de la care țapul a împrumutat numele și atributele, se aseamănă cu Dionysos însuși. Aproape pretutindeni centrul acestor serbări consta într-o dezlănțuire sexuală excesivă,

ale cărei valuri treceau peste orice familie şi peste principiile ei respectabile; se declanşau atunci cele mai cumplite furii ale naturii, ajungând până la acel amestec oribil de voluptate şi cruzime, care mi-a părut întotdeauna drept veritabila „băutură a vrăjitoriei". Împotriva freneziei febrile a acelor sărbători, a căror cunoaştere îi mâna pe greci de la uscat la mare, ei au fost, se pare, câtva timp, pe deplin asiguraţi şi protejaţi prin statura lui Apollo, înălţată în întreaga ei splendoare, şi căreia nu i s-ar fi putut opune un cap de meduză mai hidos decât cel schimonosit, caricatural, al dionisiacului. Arta dorică este aceea în care s-a imortalizat acea atitudine maiestuoasă, care distanţează, a lui Apollo. Această rezistenţă a devenit mai dificilă, chiar imposibilă, de îndată ce, în cele din urmă, din rădăcina profundă a elenismului, şi-au croit drum instincte asemănătoare: zeul delfic s-a mărginit acum să ia din mâna puternicului duşman, printr-o reconciliere convenită la timp, armele nimicitoare. Această reconciliere constituie momentul cel mai important în istoria cultului grec: oriunde îţi arunci privirea, sunt vizibile transformările ce rezultă de aici. Împăcarea a doi adversari, cu stricta determinare a liniilor de demarcaţie ce trebuiau păstrate de-acum înainte şi cu trimiterea periodică de daruri onorifice; în principiu, abisul continua să existe. Dacă observăm însă cum s-a revelat puterea dionisiacă sub presiunea acelei tranzacţii de pace, discernem acum în orgiile dionisiace ale grecilor, în comparaţie cu riturile babiloniene şi coborârile omului la nivelului tigrului şi maimuţei, semnificaţia acestor sărbători de mântuire a lumii şi de transfigurare. Abia aici natura îşi atinge jubileul artistic, abia în acestea devine un fenomen de artă ruptura principiului individualizării. Acel abominabil filtru vrăjitoresc, alcătuit din voluptate şi cruzime, era aici cu totul neputincios: numai amestecul fermecător şi dualitatea din afectele exaltaţilor dionisiaci – acel fenomen care face ca durerea să trezească plăcere, ca jubilarea să smulgă din piept strigăte de chin – îl reaminteşte aici, aşa cum unele leacuri amintesc de otrăvuri mortale. Din bucuria mai vie se înalţă strigătul de groază ori lamentaţia după ceva ireparabil pierdut. În acele serbări greceşti ţâşneşte parcă o undă sentimentală a naturii, ca şi cum această natură suspina de durerea fragmentării ei în indivizi. Cântul şi mimica acestor de două ori exaltaţi, stăpâniţi de emoţii contradictorii constituia pentru lumea greacă-homerică ceva cu totul nou şi nemaiauzit: îndeosebi muzica dionisiacă le producea teamă şi groază. Aparent muzica era deja cunoscută ca o artă apollinică, dar aceasta numai sub forma de bătaie ritmică, a cărei forţă plastică fusese dezvoltată pentru prezentarea de stări apollinice. Mu-

zica lui Apollo era arhitectonica dorică în tonuri, dar în sunete abia sugerate, cum sunt ele proprii chitarei.

Cu prudență ținut la distanță, ca neapollinic, era chiar elementul care să caracterul muzicii dionisiace și cu aceasta al muzicii în genere, anume: puterea covârșitoare a sunetului, cursul unitar al melodiei și lumea, cu totul incomparabilă a armoniei. În ditirambul dionisiac omul este ridicat la cel mai înalt nivel al tuturor facultăților sale simbolice; presează spre exprimare ceea ce nu a fost resimțit vreodată; este nimicirea valului Mayei, identificarea ca geniu a speciei, chiar a naturii însăși. Acum esența naturii trebuie să se exprime simbolic; este necesară o nouă lume a simbolului, de fapt simbolica corporală în întregime, nu numai simbolica gurii, a feței, a cuvântului, ci toți membrii care se mișcă ritmic ai mimicii în totalitate. De îndată atunci celelalte forțe simbolice, cele ale muzicii, cresc impetuos în ritmică, dinamică și armonie. Pentru a cuprinde această dezlănțuire a tuturor forțelor simbolice, omul trebuie să se fi ridicat deja la acea culme a uitării de sine, care vrea să se exprime simbolic în acele forțe. Servul ditirambic al lui Dionysos nu este înțeles decât de egalul său! Cu o mirare cu atât mai mare cu cât i se adaugă groaza că toate acestea lui nu-i erau, ca atare, așa de străine, și că însăși conștiința sa apollinică este numai un văl ce-i ascunde această lume dionisiacă.

Ne apropiem acum de scopul propriu al cercetării noastre, care este orientată spre cunoașterea geniului dionisiac – apollinic și a operei sale de artă, ori, cel puțin, intuirea animată de presimțiri a acelui mister al începerii. Acum ne întrebăm înainte de toate unde se manifestă mai întâi în lumea elină acel nou germen, care se va dezvolta ulterior până la tragedie și ditirambul dramatic. Pentru aceasta, Antichitatea însăși ne oferă o lămurire simbolică, atunci când alătură în sculpturile, în gemele (pietre prețioase) ei pe cei doi strămoși și purtători de forțe ai poeziei grecești, anume: Homer și Arhiloc, având intuiția sigură că sunt de luat în considerare numai aceste două naturi cu totul originale, de la care s-a răspândit apoi peste întreaga lume elină un adevărat torent de foc. Homer, bătrânul visător cufundat în el însuși, tipul artistului naiv și apollinian, contemplă cu uimire figura pătimașă a lui Arhiloc, acest servitor al muzelor, trecând prin existență cu o furie sălbatică: și estetica mai nouă nu ar ști să adauge aici decât interpretarea după care artistului „obiectiv" i se opune pentru prima oară un „subiectiv". Această interpretare ne servește prea puțin, căci noi cunoaștem artistul subiectiv numai ca prost artist, și ceea ce pretindem în primul rând la fiecare artă și la orice nivel este mai ales înfrângerea subiectivului, eliberarea de „Eu" și stingerea orică-

rei voinţe individuale şi dorinţe; numai că fără obiectivitate, fără percepere pură, dezinteresată, nu putem să credem în vreo creaţie cu adevărat artistică. De aceea estetica noastră trebuie să soluţioneze mai întâi problema modului în care „poetul liric" e posibil ca artist: el, care, după experienţa tuturor timpurilor, spune totdeauna „eu", şi ne cântă întreaga gamă a pasiunilor şi dorinţelor sale. Tocmai acest Arhiloc, alături de Homer, ne sperie prin strigătul de ură şi al batjocurilor lui, prin izbucnirile delirante ale poftei sale; el, care este primul artist numit subiectiv, nu este, prin aceasta, adevăratul ne-artist? De unde vine atunci veneraţia, pe care i-o acordă lui, poetului, chiar şi oracolul delfic, care s-a dovedit focarul artei „obiective", în sentinţe cu totul memorabile?

Schiller a aruncat o anumită lumină asupra procesului creaţiei sale poetice, printr-o observaţie psihologică ce i se părea lui însuşi inexplicabilă, dar nu îndoielnică; astfel, recunoaşte că pentru el starea premergătoare actului creaţiei poetice nu constituie un şir de imagini ordonate după o cauzalitate a gândurilor, ci mai curând o emoţie muzicală („la început, emoţia se află în mine fără un obiect determinat şi clar; acesta se formează abia mai târziu. O anumită stare sufletească muzicală îl precede, şi abia prin ea vine ideea poetică"). Dacă adăugăm acum la aceasta fenomenul cel mai important al întregii lirici antice, anume uniunea considerată pretutindeni ca valabilă în mod natural, chiar identitatea poetului liric cu muzicianul – faţă de care noua noastră lirică apare ca imaginea unui zeu fără cap –, putem acum, pe baza metafizicii noastre estetice expusă mai timpuriu, să ne explicăm poetul liric în felul următor. Ca artist dionisiac, el devine la început în întregime contopit cu „Unicul-Originar", cu durerea şi contradicţiile lui, şi reproduce imaginea acestui „Unic-Originar" sub forma muzicii, care a fost numită, pe drept, o repetare a lumii şi o a doua turnare (modelare) a acesteia; acum însă această muzică îi revine, sub influenţa apollinică a visului, ca imagine de vis simbolică. Această restrângere, fără formă – imagine şi fără concept, a durerii primordiale în muzică, împreună cu mântuirea ce-o aduce în aparenţă, generează acum o a doua răsfrângere, ca metaforă (*Gleichnis*) unică sau ca exemplu. În procesul dionisiac, artistul s-a dezbărat deja de subiectivitatea sa: imaginea ce-i arată acum unitatea cu inima lumii este o scenă de vis, care întruchipează acea contradicţie originară, acea durere originară, în acelaşi timp cu plăcerea originară a aparenţei. „Eul" poetului liric îşi înalţă vocea din abisul fiinţei (*Sein*): „subiectivitatea" sa, în sensul dat de noii esteticieni, este pură imaginaţie. Când Arhiloc, primul liric al grecilor, îşi anunţă iubirea nebunească şi totodată, disprețul faţă de fiicele lui Ly-

kambes, nu pasiunea sa este cea care dansează în fața noastră în delir orgiac: ceea ce vedem sunt: Dionysos și Menadele; Arhiloc exaltat și amețit, cufundat în somn, așa cum ni-l descrie Euripide în *Bacante*, somn căruia îi cade pradă pe culmi înalte în soarele amiezii; și acum se apropie de el Apollo și îl atinge cu cununa de lauri. Farmecul dionisiac-muzical, ce-l învăluie pe cel ce doarme, parcă scapără scântei în jur; sunt poeme lirice, pe care, la apogeul desfășurării lor, le numim tragedii și ditirambi dramatici.

Artistul plastic și în același timp cel epic, înrudit cu el, se confundă în contemplarea pură a imaginilor. Muzicianul dionisiac se identifică fără a uza de vreo imagine, cu însăși durerea originară și ecoul inițial al acesteia. Din această stare mistică de desprindere de sine (*Selbstentäusserung*) și de unitate cu întregul, geniul liric simte că răsare o lume de imagini și simboluri, care are cu totul un alt colorit, altă cauzalitate și mobilitate decât acea lume a artistului plastic și a celui epic. Pe când cel din urmă numit aici trăiește, în aceste imagini, și nu poate fi fericit decât prin ele, neostenindu-se să le privească cu iubire până în cele mai mici amănunte, pe când însuși chipul lui Ahile furios nu-i pentru el decât o imagine a cărei expresie mânioasă o gustă cu acea plăcere de vis, pe care i-o dă aparența – astfel că prin această răsfrângere a apariției el este apărat de contopirea și amestecul cu figurile pe care el le-a creat –, imaginile liricului, dimpotrivă, nu sunt nimic altceva, decât el însuși și oarecum numai diverse proiecții ale lui; de aceea, ca centru mișcător al acelei lumi, el poate să spună „Eu": numai că această euitate (*Ichheit*) nu este cea a omului treaz, empiric-real, singura existând etern, cu adevărat, aflată pe temeiul lucrurilor, prin ale cărei imagini geniul liric pătrunde cu privirea în străfundul lucrurilor. Dar să ne gândim încă o dată, privindu-l și pe el însuși printre aceste imagini ca non-geniu, anume „Subiect", în învălmășeala patimilor și a instinctelor volitiv-subiective, care tind spre un lucru anumit, care lui îi pare real; dacă acum pare că geniul liric și non-geniul legat de el ar fi unul și același, ca și cum cel dintâi ar spune despre sine acel cuvințel „eu", această aparență nu ne mai poate înșela, așa cum a înșelat pe cei care l-au considerat pe poetul liric drept poet subiectiv. De fapt, Arhiloc, cel arzând de patimi, cel care iubea și ura în același timp, este numai o viziune a geniului, care nu mai e Arhiloc, ci geniul lumii, care își exprimă simbolic durerea primordială, în acea comparație a sa cu omul-Arhiloc; aceasta în timp ce Arhiloc, omul care voiește și dorește în chip subiectiv, nu poate să fie niciodată poet. Dar nu este nicicum necesar ca poetul liric să aibă ochii fixați asupra fenomenului „omul-Arhiloc" ca reflex al ființei

(*Sein*) veşnice; tragedia dovedeşte astfel cât de mult se poate îndepărta viziunea lumii poetului liric de acel fenomen care, firește, începe prin a-i fi cel mai apropiat.

Schopenhauer, care nu şi-a ascuns dificultatea pe care poetul liric o reprezintă pentru examinarea filosofică a artei, crede că ar fi aflat o ieşire, pe care eu nu o pot împărtăşi cu el; aceasta cu toate că numai lui, în metafizica sa profundă a muzicii, i se oferise mijlocul să poată elimina definitiv acea dificultate: aşa cum eu, aici, cred a o fi făcut, în spiritul şi spre onoarea lui. Dimpotrivă, el desemnează ca esență proprie a cântecului următoarele (*Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 295): „Subiectul voinței, adică propria voință, este cea care umple conştiința celui ce cântă, adesea ca un act dezlănțuit şi satisfăcut (bucurie), mult mai des însă ca voință frântă (tristețe), totdeauna ca efect, pasiune, stare de spirit agitată. Dar, totodată, grație privirii naturii înconjurătoare, cel care cântă ia cunoştință de sine ca subiect al cunoaşterii pure, lipsită de voință, a cărui linişte sufletească interioară de nezdruncinat se află în contrast cu pornirea acelei voințe mereu îngrădită, mereu în nevoie: sentimentul acestui contrast, al acestui joc alternant, este ceea ce se exprimă în întregul cântului şi constituie în genere starea lirică. În aceasta cunoaşterea pură pare că se apropie de noi, pentru a ne elibera din voință şi impulsurile ei; noi o urmăm, dar numai pe moment: voința, amintirea scopurilor noastre personale ne smulg mereu din contemplația liniştită; dar tot atât de des, peisajul frumos ce ne înconjoară, în care ni se înfățişează cunoaşterea pură lipsită de voință, ne smulge din cătuşele voinței. De aceea, în cânt şi în starea sufletească lirică, voința (interesul personal al scopurilor) şi contemplarea pură a spectacolului mediu înconjurător se întrepătrund în chip minunat: se caută şi se imaginează raporturi între ele, se caută şi se imaginează afinități; dispoziția sufletească, afectarea voinței, comunică prin reflex ambianței percepute coloritului său, iar aceasta îşi pune amprenta asupra dispoziției sufleteşti: cântul autentic este replica acestei stări sufleteşti atât de amestecate şi divinizate".

Cine nu putea recunoaşte în această descriere că aici lirica este caracterizată ca o artă imperfectă, frizând hazardul, şi care nu-şi atinge decât rareori scopul, ba chiar ca o semi-artă, a cărei esență ar consta în aceea că voința şi contemplația pură, adică starea neestetică şi cea estetică, sunt amestecate una cu alta în chip straniu? Noi afirmăm, mai degrabă, că întreaga opoziție a subiectivului şi a obiectivului, în virtutea căreia Schopenhauer împarte artele ca după o măsură valorică, nu-şi are locul în estetică, întrucât subiectul, individul voluntar, care-şi urmăreşte interesele

sale egoiste, nu poate fi conceput decât ca adversar, şi nu ca iniţiator al artei. Dar, în măsura în care subiectul este artist, el e deja eliberat din voinţa sa individuală şi prefăcut într-un fel de medium, prin care singurul subiect cu adevărat existent îşi sărbătoreşte eliberarea în aparenţă (*Schein*). Căci este important, înainte de toate, pentru umilirea şi orgoliul nostru în acelaşi timp, să fie limpede că această întreagă comedie a artei nu se joacă pentru noi, cumva pentru îndreptarea şi cultivarea noastră; căci trebuie să acceptăm că noi nu suntem adevăratul creator al acelei lumi a artei; putem însă să admitem că pentru adevăratul creator al acesteia suntem imagini şi proiecţii artistice, şi demnitatea noastră supremă constă în semnificaţia ca opere de artă – căci existenţa noastră (*Dasein*) şi lumea sunt continuu justificate numai ca fenomen estetic; fireşte, conştiinţa asupra acestei semnificaţii a noastră nu este o alta decât aceea pe care o au luptătorii zugrăviţi pe o pânză despre bătălia care este reprezentată. Astfel, întreaga noastră ştiinţă estetică este, în fond, una cu totul iluzorie, întrucât noi, în calitate de cunoscători, nu ne identificăm şi nu ne contopim cu acea fiinţă care, fiind singurul creator şi spectator al acelei comedii de artă, îşi oferă o desfătare eternă. Numai în măsura în care, în actul creaţiei artistice geniul se contopeşte cu acel artist originar al lumii, el ştie câte ceva despre esenţa eternă a artei; căci în această stare el este, ca printr-o minune, asemănător acelei tulburătoare figuri de basm, capabilă să-şi întoarcă ochii şi să se poată privi pe sine însăşi; acum el este totodată subiect şi obiect, totodată poet, actor şi spectator.

Printre efectele artistice proprii tragediei muzicale a trebuit să relevăm o iluzie apollinică menită să ne ferească de identitatea nemijlocită cu muzica dionisiacă, în timp ce emoţia noastră muzicală se poate proiecta asupra unui domeniu apollinic ori asupra unei lumi vizibile mediatoare între noi şi muzică. Cu acest prilej am observat, credem, cum tocmai prin această destindere a emoţiei acea lume-mediatoare a acţiunii scenice, în genere drama, devine vizibilă şi inteligibilă de la sine, într-un grad de neatins în oricare gen de artă apollinică: şi astfel trebuie să recunoaştem aici, în momentul în care acţiunea scenică a fost înaripată şi înălţată prin spiritul muzicii, potenţarea supremă a forţelor ei, şi cu aceasta, în înfăţişarea lui Apollo şi a lui Dionysos, culmea artei apollinice şi a celei dionisiace.

Fireşte că imaginea apollinică radioasă, iluminată lăuntric de muzică, nu poate atinge efectele proprii, de un grad mai scăzut, ale artei apollinice; ceea ce eposul sau piatra însufleţită pot realiza, forţând privirea să contemple într-un extaz liniştit lumea individuaţiei, aceasta nu se poate

atinge aici, în ciuda unui grad mai înalt de spiritualizare şi claritate. Noi am asistat la dramă, şi cu privirea încordată am încercat să pătrundem în lumea intimă care anima motivele sale – şi totuşi, ni se părea că ceea ce se derulează sub ochii noştri era doar un tablou metaforic, al cărui înţeles profund credeam că aproape l-am atins, şi pe care voiam să-l îndepărtăm ca pe o perdea, pentru a privi imaginea originară ascunsă în spatele ei. Nu ne mulţumea nici cea mai desăvârşită claritate a imaginii: căci aceasta părea totodată să releve şi să acopere ceva; şi pe când ne aşteptam la o revelaţie simbolică, la sfâşierea vălului, la dezvăluirea fundalului misterios, ne reţinea privirea acea viziune ieşită în lumină a ansamblului, care împiedica ochii de a pătrunde mai adânc.

Cel care nu a făcut această experienţă, în acelaşi timp să trebuiască să contemple şi să se vadă dincolo de contemplare, îşi va reprezenta cu greu cât de precis şi de clar coexistă aceste procese, şi cum sunt resimţite ca atare în contemplarea mitului tragic: aceasta în timp ce veritabilul spectator-estet, dimpotrivă, îmi va confirma că, dintre toate efectele proprii tragediei, această dualitate a emoţiei este cea mai caracteristică. Dacă transpunem acest fenomen al spectatorului-estet într-un proces analog din sufletul artistului tragic, cu sfera de artă apollinică, el are în comun plăcerea deplină, pe care o ia de la aparenţă şi de la spectacol, şi neagă totodată această plăcere, resimţind o şi mai mare satisfacţie în faţa nimicirii lumii vizibile a apariţiei. Conţinutul mitului tragic este înainte de toate un eveniment epic, împreună cu glorificarea eroului care luptă: dar de unde provine acea trăsătură în sine misterioasă, constând în aceea că durerea în destinul eroului, depăşirile dureroase, conflictele cele mai cumplite ale motivelor, pe scurt, exemplificarea acelei înţelepciuni de la Silen sau, exprimat estetic, tot ceea ce este urât şi dezarmonic, în forme nenumărate, cu o astfel de predilecţie mereu expusă, şi nemijlocit în plina tinereţe şi vigoare a unui popor, dacă, cumva nu este percepută direct în toate acestea o plăcere intensă?

În fapt, a spune că în viaţă totul se petrece în mod real atât de tragic nu ar explica nicicum naşterea unei forme a artei; căci arta nu este numai o imitaţie a naturii reale, ci un complementar metafizic al acestei realităţi, plasat lângă ea pentru a o depăşi. În măsura în care, în genere, ţine de artă, mitul tragic participă cu totul la această transfigurare metafizică a artei în general: ce transfigurează el însă, dacă înfăţişează lumea aparenţelor sub imaginea eroului chinuit? Cu siguranţă nu „realitatea" acestei lumi a aparenţelor, căci el ne spune: „Priviţi! Priviţi bine! Aceasta este viaţa voastră! Acesta este arătătorul ceasului existenţei voastre!".

Aceasta să fie oare viața, pe care ne-o arată mitul, pentru ca astfel să o transfigureze sub ochii noştri? Dar dacă nu, în ce constă atunci plăcerea estetică? Vorbesc de plăcerea estetică şi ştiu prea bine că multe dintre aceste imagini, pot să provoace între altele şi o satisfacție morală, cumva sub forma milei sau a unei victorii de ordin moral. Cine ar vrea să deducă însă efectele tragicului numai din aceste izvoare morale, aşa cum, din păcate, s-a procedat multă vreme în estetică, acela să nu creadă cumva că prin aceasta ar fi făcut ceva pentru artă: căci în domeniul ei arta reclamă înainte de toate puritate. Pentru explicarea mitului tragic, prima exigență constă tocmai în a căuta plăcerea proprie pe care o dă sfera pur estetică, fără a aluneca în domeniul milei, al fricii, al sublimului moral. Cum pot însă provoca o plăcere estetică urâtul şi dizarmonicul, care dau conținutul mitului tragic?

Aici este dar nevoie să ne înălțăm cu un elen îndrăzneț într-o metafizică a artei, în timp ce eu repet propoziția mai timpurie: că existența (*Dasein*) şi lumea par justificate numai ca fenomen estetic: în care sens, mitul tragic trebuie să ne convingă că însuşi urâtul şi dizarmonicul constituie un joc de artă, pe care voința, în eterna plenitudine a plăcerii, îl joacă cu ea însăşi. Acest fenomen originar (*Urphänomen*) greu de sesizat al artei dionisiace devine însă inteligibil în chip direct şi sesizat nemijlocit numai de minunata semnificație a disonanței muzicale: de altfel, în general, muzica, situată în comparație cu lumea, poate singură să ne dea un concept despre ceea ce este de înțeles prin îndreptățirea lumii ca un fenomen estetic. Plăcerea pe care o produce mitul tragic, are o aceiaşi patrie ca şi senzația agreabilă, produsă de disonanță în muzică. Dionisiacul, cu plăcerea originară percepută de el însuşi în durere, constituie sânul comun al muzicii şi al mitului tragic.

Prin faptul că acum am chemat în ajutor relația muzicală a disonanței nu am uşurat, oare, simțitor acea problemă dificilă a mitului tragic? Acum înțelegem dar, ce vrea să însemne să contemplăm spectacolul oferit de tragedie şi totodată să ne situăm dincolo de cele văzute: stare pe care am putea să o caracterizăm la fel şi în privința disonației folosită artistic: căci vrem să ascultăm şi, totodată, tindem spre depăşirea celor auzite. Năzuința spre infinit şi palpitanta nostalgie, care însoțesc plăcerea supremă adusă de realitatea percepută distinct, care ne dezvăluie tot mereu construcția şi distrugerea cu uşurință (în joacă) a lumii individuale, ca revărsare continuă a unei plăceri originare, ca şi la Heraclit Obscurul, în comparația forței făuritoare a lumii cu un copil, care jucându-se, aşează pietre ici acolo şi construieşte grămezi de nisip, pe care apoi le risipeşte.

Dar pentru a aprecia corect aptitudinea dionisiacă a unui popor, ar trebui să ne gândim nu numai la muzica lui, ci, în chip tot atât de necesar, la mitul său tragic, ca cel de-al doilea indiciu al acestei aptitudini. Fiind dată această strânsă înrudire între muzică şi mit este de presupus de asemenea că de degenerarea şi pervertirea unuia este legată degradarea celeilalte: de altfel slăbirea mitului exprimă o scădere a capacităţii dionisiace. O privire aruncată asupra dezvoltării firii germanului nu ne lasă nicio îndoială în ambele privinţe: în operă, ca şi în caracterul abstract al existenţei noastre lipsite de mit, într-o artă degenerată până la amuzament, ca şi într-o viaţă a optimismului socratic. Spre mângâierea noastră existau indicii că, totuşi, spiritul german era neatins şi se bucura de o sănătate intactă, de profunzime şi putere dionisiacă, asemenea unui cavaler cufundat în somn, care se odihneşte şi visează într-un abis inaccesibil: din acest abis se înalţă către noi cântarea dionisiacă, pentru a ne da de ştire că acest cavaler german continuă să viseze încă în viziuni pline de fericire şi grave, străvechiul său mit dionisiac. Nimeni să nu creadă că spiritul german şi-a pierdut pentru totdeauna patria mitică; căci înţelege încă destul de clar glasurile păsărilor care-i vorbesc de acea patrie. Nu-i departe ziua în care, în prospeţimea dimineţii, el se va trezi din somnul secular; atunci el va ucide balaurii, va nimici gnomii perfizi şi o va trezi pe Brunhilda –, şi atunci lancea lui Wotan nu va putea să-i bareze calea!

Prieteni, voi cei care credeţi în muzica dionisiacă, ştiţi şi voi ce înseamnă pentru noi tragedia. În ea aflăm mitul tragic, renăscut din muzică – şi în acest mit vă puteţi pune toate speranţele, uitând de tot ce a fost mai dureros. Pentru noi toţi însă, durerea cea mai rea cu putinţă este lunga umilinţă în care a trăit spiritul german, înstrăinat de casă şi de patrie, în slujba unor gnomi vicleni. Voi înţelegeţi acest cuvânt, după cum veţi înţelege, în cele din urmă, şi speranţele mele.

Muzica şi mitul tragic sunt, în egală măsură, expresia aptitudinii dionisiace a unui popor şi sunt inseparabile una de alta. Ambele au luat naştere dintr-un domeniu al artei, care se află dincolo de apollinic; ambele transfigurează o regiune, în ale cărei acorduri voluptoase disonanţa, ca şi cumplita imagine a lumii, sună fermecător, ambele se joacă cu ghimpii suferinţei, încrezându-se în farmecele lor atotputernice, şi ambele justifică prin acest joc însăşi existenţa „lumii cele mai rele" („*der sechlecvhtesten Welt*"). Aici dionisiacul, în comparaţie cu apollinicul, se arată drept faţa artistică eternă şi originară, care cheamă la viaţă întreaga lume a aparenţelor, în miezul căreia devine necesară o nouă transfigurare, pentru a menţine vie lumea animală a individuaţiei. Dacă ne-am putea închipui o în-

truchipare în om a disonației – și ce este altceva omul? –, atunci această disonanță ar avea nevoie, pentru a putea trăi, de o iluzie magnifică, care să-i învăluie propria natură într-un voal de frumusețe. Aceasta și este adevărata destinație artistică a lui Apollo: în acest nume, cuprindem laolaltă toate acele nenumărate iluzii ale aparenței frumoase, care în orice clipă fac existența demnă de a fi trăită și îndeamnă spre trăirea clipei următoare.

Dar fundamentul oricărei existențe, temeiul originar dionisiac al lumii nu trebuie să apară conștiinței omului individual decât în măsura în care poate să fie supus puterii de transfigurare apollinică; în felul acesta, cele două tendințe artistice sunt silite să-și desfășoare puterile într-un echilibru riguros, după legea justiției eterne. Când însă energiile dionisiace se dezlănțuie cu impetuozitatea pe care noi o trăim, atunci Apollo, învăluit într-un nor, trebuia să și fi coborât la noi; efectele de frumusețe cele mai miraculoase le vor contempla generațiile viitoare.

Pentru a simți însă prin intuiție necesitatea acestei acțiuni, cel mai sigur ar fi, dacă fiecare, fie și numai în vis, s-ar transpune într-o existență în vechea Eladă; rătăcind prin înalte coloane ionice, privind în orizontul conturat de linii pure și nobile, în jurul său ar contempla atunci răsfrângeri în marmură strălucitoare ale chipului său transfi-gurat, s-ar afla printre oameni păşind solemn cu mișcări armonioase, i-ar auzi vorbind într-o limbă armonioasă și bine ritmată – și atunci, în fața acestei constante supraabundențe de frumusețe, înălțându-și mâinile către Apollo, ar trebui să exclame: „Fericit popor al Eladei! Cât de mare trebuie să fie Dionysos al vostru, dacă zeul din Delos nu găseşte necesare niciun fel de vrăji pentru a tămădui delirul vostru ditirambic!". Dar s-ar găsi atunci un bătrân atenian, care, privindu-l cu ochii sublimi ai lui Eschyl, ar putea să-i răspundă: „Adaugă la vorbele tale și aceasta, tu străin ciudat: cât de mult a trebuit să sufere acest popor, pentru a atinge un asemenea grad de frumusețe! Acum urmează-mă în teatrul tragic, și împreună cu mine, adu jertfe în templu ambelor zeități!".

DILTHEY - COMPREHENSIUNE ŞI CUNOAŞTERE ÎN ŞTIINŢELE SPIRITULUI

1. Filosof, istoric şi psiholog, o personalitate de referinţă în gândirea contemporană, Wilhelm Dilthey (1833-1912) se situează în cadrul mişcării neoromantice şi totodată al procesului de afirmare a ştiinţelor umane. Prin neoromantism se înţelege, în acest context, în primul rând, orientarea filosofică a „metafizicii inductive" (Lotze, Fechner, Ed. v. Hartmann, Wundt), iar în al doilea rând, „filosofia vieţii", orientare în filosofia germană de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, deschisă de Nietzsche, „şi reprezentată mai ales de W. Dilthey, R. Eucken, G. Simmel, O. Spengler, E. Spranger, H. Keyserling şi L. Klages.

De reţinut că Spranger şi Klages au depăşit, într-o anumită măsură, limitele problematice şi de concepţie ale celebrei *Lebensphilosophie*, care, în perioada primului război mondial (până prin 1920), a fost o „modă filosofică"; avem în vedere contribuţiile lui Spranger în pedagogie şi în filosofia culturii (aici se apropie de *un* punct de vedere parţial neohegelian, parţial structuralist) şi caracterologia dezvoltată de Klages, ca parte integrantă a psihologiei moderne. Deşi marcată de psihologism (la Dilthey) şi de biologism (parţial la Simmel, deplin la Spengler), „filosofia vieţii" a criticat, pe bună dreptate, limitele intelectualiste ale concepţiilor moderne despre om şi cultură, propunând anumite deschideri în filosofia valorilor şi a culturii, precum şi în filosofia istoriei şi în sociologie.

Într-un sens mai larg, prin neoromantism înţelegem fuziunea între neospiritualismul francez, al lui Guyau şi Bergson mai ales, şi „filosofia vieţii". Prin neoromantism înţelegem şi orientarea reprezentată de M. de Unamuno şi J. Ortega Y. Gasset, preocupată de probleme de estetică, antropologie filosofică, filosofia istoriei, sociologie, orientare în care, în ciuda unor tendinţe contradictorii, străbate un patos umanist, izvorât din tradiţiile clasice ale culturii.

Pornind de la unele lucrări fundamentale de exegeză (O. Fr. Bollnow, H. Heimsoeth), considerăm că în principal filosofia vieţii, mai ales în măsura în care a constituit o variantă de neoromantism filosofic, este o miş-

care specific germană, care a influențat filosofia europeană a timpului pe multiple planuri[1].

În esență, termenul de „filosofia vieții" circula în Germania secolului al XVIII-lea cu o accepție ce privea comportarea subiectului în viață și o anumită reacție față de „filosofia de școală". Termenul s-a putut dezvolta, pentru a atinge o semnificație precisă „în momentul în care însuși conceptul de viață a fost acceptat în mod ferm în istoria spiritului. Aceasta s-a produs (dacă se consideră aceeași evoluție tipică pentru Germania, sub unghiul de vedere al gândirii germane) mai ales spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, cu generația lui *Sturm und Drang*; la tânărul Herder, la Goethe și la tânărul Jacobi"[2]. Este momentul în care „critica civilizației" devine laitmotivul filosofării.

Termenul *Lebensphilosophie* apare pentru prima dată ca titlul unui curs (1828) al romanticului Fr. Schlegel, după ce Fichte (prin toată opera sa) instituise opoziția între „viață" și „rațiunea" perioadei „luminilor"[3].

În *Lebensphilosophie* stăruie, de asemenea, o anumită tentă antiraționalistă (la Dilthey, Simmel) și chiar iraționalistă (la O. Spengler), ceea ce nu justifică însă transformarea întregii mișcări teoretice de la Nietzsche la Spengler într-un iraționalism, ci mai mult o tendință de restrângere a rolului cunoașterii raționale, prin evidențierea ponderii factorilor neraționali în cunoaștere.

Am insistat asupra necesității de a-i aprecia în mod diferențiat pe autorii ce se înscriu în „filosofia vieții", întrucât unii (Dilthey, Simmel, Spranger) se opun raționalismului clasic, dar nu formulează o metafizică care să nege caracterul rațional, cu sens al existenței. Ni se pare că, în principiu, autorii care afirmă planul valoric al creației culturale nici nu pot fi etichetați ca „iraționaliști".

O bogată literatură de comentare vine să precizeze acest sens. Astfel August Messer (el însuși legat de „filosofia vieții") preciza că această filosofie trebuie să caute răspunsuri „la chestiunea serioasă a omului spiritual,

---

[1] De fapt, considerarea lui Bergson ca o anexă a „filosofiei vieții" aparține mai mult interpreților germani. Istoricii francezi ai filosofiei îl studiază pe Bergson în cadrul spiritualismului (v. K. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II, fasc. 4, 5e édition P.U.F., Paris, 1968, pp. 889-898). În ceea ce privește concepțiile lui Unamuno și Gasset, ele s-ar situa oarecum între „filosofia vieții" și existențialism, legate fiind însă de tradițiile specifice ale filosofiei spaniole.

[2] O. Fr. Bollnov, „La Philosophie de la vie. à l'epoque moderne", în vol. *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Les tendences principales*, premier volume, Fischbacher, Paris, 1961, p. 263.

[3] *Ibidem*, p. 265.

la întrebarea despre sensul vieţii şi al acţiunilor noastre"[4]. Căci la Dilthey, de pildă „filosofia vieţii" nu înseamnă pur şi simplu „o filosofie asupra vieţii", ci „un principiu metodologic riguros în cadrul filosofării însăşi"[5]

Chiar Dilthey spunea: din studierea situaţiei ştiinţelor şi a filosofiei, din nevoia de a depăşi naturalismul şi empirismul „a izvorât impulsul dominant în gândirea mea filosofică de a voi să înţeleg viaţa dincolo de ceea ce oferă ea însăşi", de „a mă cufunda tot mai mult în lumea istorică, pentru a surprinde astfel sufletul ei, a găsi calea filosofică, accesul la această realitate şi a-i fundamenta valabilitatea"[6].

2. În raport cu Nietzsche, care a conturat o filosofie a stilului, Wilhelm Dilthey[7], venind din partea istoriei şi a istoriei filosofiei şi istoriei culturii, a fost adevăratul întemeietor al „filosofiei vieţii".

Adept al psihologismului (bazat pe absolutizarea metodelor psihologiei) în filosofia istoriei, sociologie, filosofia artei etc., Dilthey a elaborat mai întâi o „psihologie descriptivă", de fapt una dintre primele înţelegeri structuraliste în psihologie şi, implicit, în „ştiinţele spiritului" (ştiinţele istorice, şi umaniste, în genere).

Fiind nu numai psiholog, ci şi istoric şi mare filosof, Dilthey a contribuit însă substanţial la dezvoltarea filosofiei moderne a istoriei şi culturii, îndeosebi prin teza sa despre o „critică a raţiunii istorice" (de fapt, o metodologie şi o epistemologie a ştiinţelor istorice).

Aşa cum s-a observat, Dilthey a luptat împotriva factologiei pozitiviste a timpului: „filosofia vieţii" este, după el, „susţinută de conştiinţa isto-

[4] A. Messer, *Lebensphilosophie*, F. Meiner, Leipzig, 1931, p. 172.
[5] O. Fr. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 3. Aufl., W. Kohlhammer, Stuttgart, 1967, p. 12.
[6] W. Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, în *Gesammelte Werke*, V. Band, Erste Häfte, 6. Aufl., hrsg. von G. Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974, p. 4.
[7] Lucrări principale: *Introducere în ştiinţele spiritului* (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883); *Idei cu privire la o psihologie descriptivă şi analitică* (*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, 1894); *Naşterea hermeneuticii* (*Die Enstehung der Hermeneutik*, 1900); *Trăire şi poezie* (*Das Erlebnis und Dichtung, Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*, 1905); *Construcţia lumii istorice în ştiinţele spiritului* (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910). Postum au apărut numeroase lucrări, cele mai importante fiind: *Viziune asupra lumii şi analiza omului de la Renaştere şi reformă* (*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, 1914, o lucrare temeinică de istoria culturii moderne); *Viaţa lui Schleiermacher* (*Das Lebens Schleirmachers*, 1922, o interesantă introducere în studiul hermeneuticii); *Tânărul Dilthey. Un tablou al vieţii* (*Der Junge Dilthey. Ein Lebensbild*, 1933). Menţionăm că din *Gesammelte Schriften* au apărut în 12 vol., 1914 şi urm., iar din 1959 se desfăşoară o nouă ediţie, în circa 25 volume. Scrieri de referinţă privind opera lui Dilthey vor fi indirecte pe parcursul acestei caracterizări a semnificaţiei gândirii celebrului istoric şi filosof al culturii.

rică ce merge împreună cu viața"; de fapt, „conștiința metafizică este o forță a întregii existențe umane"[8].

Opoziția față de speculație și pozitivism și preferința sa pentru „sfera *noologică*" (a spiritului) se afirmă clar: conștiința reală ca întreg este punctul de plecare al filosofării. „Metoda cercetării este următoarea: fiecare parte constitutivă a gândirii științifice abstracte contemporane, eu o leg de întregul naturii umane, așa cum o dovedește experiența studiul limbii și al istoriei, și îi caut ansamblul în care se integrează"[9]. Căci nu „acceptarea unei capacități cognitive *a priori*, ci numai dezvoltarea istorică, ce pleacă de la totalitatea existenței noastre, poate da răspunsul la întrebările pe care noi toți le adresăm filosofiei"[10].

Pledoaria pentru „conștiința *reală*" păstrează sfera „spiritului obiectiv" și este, adevărat, în forma opoziției între științele despre *natură* și „științele despre *spirit*": existența ca natură este studiată de „științele despre legi"; existența ca spirit este studiată de „științele noologice" (despre „faptele spiritului"); „Științele spiritului – scria Dilthey – nu alcătuiesc un ansamblu de o constituție logică analogă alcătuirii cunoașterii naturii; conexiunea lor s-a dezvoltat altfel, și va trebui să fie privită de aci înainte numai așa cum ea s-a făcut istoricește. Materialul acestor științe îl alcătuiește realitatea social-istorică, așa cum ea ca tip istoric a fost conținută în conștiința umanității"[11].

Toate considerațiile de până acum – preciza Dilthey – „converg în următorul punct de vedere: cunoașterea realității social-istorice se îndeplinește în științele particulare ale spiritului. Acestea au nevoie însă de o conștiință asupra raportului adevărului lor cu realitatea, precum și cu alte adevăruri, care sunt, de asemenea, abstrase din această realitate. [...] Din aceste premise reiese sarcina de a dezvolta o *fundamentare teoretico-gnoseologică a științelor spiritului*, apoi de a întrebuința mijlocul ajutător, creat în acest fel, în studierea conexiunii interne a științelor particulare ale spiritului, a limitelor între care este posibilă o cunoaștere a acestora, precum, și de a defini raportul adevărurilor lor. Rezolvarea acestei teme ar putea să fie desemnată ca o *critică a rațiunii istorice* (subl. n.), adică a capacității omului de a se cunoaște pe sine însuși și societatea și istoria create de el"[12].

[8] A. Degener, *Dilthey und das Problem der Metaphysik*, L. Röhrschied, Bonn-Köln, 1933, pp. 18, 24, 41, 48.

[9] W. Dilthey, *Einleitung in die Geistesivissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, în *Gesammelte Schriften*, I. Band, 7. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1973, p. XVIII.

[10] *Ibidem*, p. XVIII.

[11] *Ibidem*, p. 24.

[12] *Ibidem*, p. 116.

3. O întemeiere a „ştiinţelor spiritului", o logică şi o „teorie a metodei lor nu ar fi posibile însă, după Dilthey, decât plecând de la psihologie. Aşa cum s-a subliniat, „rolul psihologiei în ştiinţele spiritului este aşa de mare, după Dilthey, încât el îl compară cu rolul pe care-l are matematica în ştiinţele naturii"[13].

Spre deosebire de „psihologia explicativă", care îşi „construieşte" conexiunile din procesele elementare pe care le studiază, „psihologia descriptivă rupe descrierea şi analiza acestor conexiuni de ipoteze explicative. Astfel, ea face posibilă o conexiune universal-valabilă a cunoaşterii psihologice, în care întregul vieţii sufleteşti să poată fi intuit dintr-o dată în mod clar"[14]. Este adevărat însă că, după Dilthey, noua psihologie „preţuieşte" şi construcţiile explicative", dar „numai în planul al doilea"[15].

O ştiinţă aparţine numai atunci ştiinţelor spiritului când obiectul ei ne este accesibil prin comportamentul fundat în conexiunea *viaţă, expresie* şi *comprehensiune*[16], în genere, „conexiunea: trăire (*Erleben*), expresie (*Ausdruck*) şi comprehensiune (*Verstehen*) constituie comportamentul propriu, prin care omenirea este dată pentru noi ca obiect ştiinţific-spiritual. Ştiinţele spiritului sunt astfel fundate în această conexiune a vieţii, expresiei şi comprehensiunii[17].

Problema raportului dintre cele *două tipuri de ştiinţe* este aceea a raportului între „explicare" şi „comprehensiune", adică între două tipuri de cunoaştere. Baza acestei „deosebiri se află „în înţelegerea lumii spirituale ca o conexiune de acţiune (*Wirkungszusammenhang*)... Ştiinţele spiritului au ca obiect această conexiune şi creaţiile acesteia", deosebindu-se „de conexiunea cauzală a naturii prin aceea că realizează *scopuri* şi creează valori, după structura vieţii sufleteşti"[18].

Prin profilul şi demersurile ei, opera lui Dilthey a îndeplinit un rol istoric important în procesul filosofiei moderne a istoriei. Conceptul diltheian *Verstehen* a pus în evidenţă valoarea conceptului de *interpretare*, contribuind substanţial la conturarea unei logici şi metodologii a ştiinţelor istorice şi, implicit, a hermeneuticii culturii.

---

[13] N. Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1930, p. 4.

[14] W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, în *Gesammelte Schriften*, Band V: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, 6. Aufl, 1974, pp. 183, 144.

[15] *Ibidem*, p. 193.

[16] W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenchaften*, în *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, 6. Aufl., 1973, p. 87.

[17] *Ibidem*, p. 87.

[18] *Ibidem*, p. 153.

„Critica raţiunii istorice" aduce o inedită întrebuinţare a *ideii critice*, punând problema unei reconstrucţii metodologice axată pe conceptul de *semnificaţie*, şi nu pe cel de valabilitate (cum o făceau contemporanii săi, neokantienii), înţelegând subiectul ca viaţă concretă, într-un context istorico-social anumit.

4. Pentru realizările sale teoretice remarcabile, Dilthey a devenit celebru şi influent, îndeosebi în sociologia teoretică germană, începând cu Simmel şi Spranger, şi a fost iniţiatorul unei reacţii faţă de psihologia naturalistă, reacţie amplificată de Bergson în Franţa. Dilthey a încercat să facă, pe terenul experienţei istoriei, „sinteza filosofiei poetice şi a filosofiei în sens tehnic, Nietzsche şi Hegel reconciliaţi, dacă se poate spune, graţie metodei ştiinţifice"[19].

Ca mare istoric şi filosof, Dilthey încearcă o amplă sinteză în metodologia modernă, năzuind a fi un Kant al ştiinţelor istorice (şi sociale în genere), având ideile unei „epistemologii a ştiinţelor istorice şi ale unei antropologii istorico-culturale"[20].

Wilhelm Dilthey se situează astăzi, tot mai mult, pe măsura editării (şi reeditării) operei şi totodată a înfiripării unei *Diltheyforschung*, între personalităţile de prim rang ale istoriei culturii, deschizător de perspective rodnice în ampla reconstrucţie teoretico-filosofică ce se desfăşoară în gândirea contemporană.

Ideea sa a unei „Critici a raţiunii istorice" – o aplicare inedită a „ideii critice" – se adânceşte treptat într-o veritabilă operă de fundamentare a ştiinţelor umane, formulând o modelare ce contracarează mărginirea pozitivistă şi scientistă (în sensul reducerii ştiinţificităţii la „exactitate", exprimabilă logico-matematic).

Dincolo de „psihologismul" şi „relativismul istoric" al lui Dilthey, cercetarea recentă[21] pune în lumină o veritabilă operă de pionierat în fundamentarea ştiinţelor şi în înţelegerea unitară, din unghiul de vedere al totalităţii culturii şi istoriei culturii, al ştiinţelor şi filosofiei, al ştiinţificităţii acestora şi sensului lor în istoria umană. Căci Dilthey abordează problematica teoretico-metodologică din unghiul de vedere al istoriei cul-

[19] M Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, J. Vrin, Paris, 1969, pp. 100, 108.

[20] Ideea „logicii ştiinţelor spiritului" nu constituie numai pentru Dilthey un program, „ci este şi astăzi un program", îndeosebi pentru „logica ştiinţelor sociale" şi a clarificării problemei „autonomiei metodelor" (vezi: H. Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlich Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschoften*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, pp. V, 3, 4).

[21] *Phänomenologische Forschungen*, hrsg. von E. W. Orth im Auftrag deir Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forsehung, Verlag Karl Alber, Freiburg/Munchen, *Band 16: Dilthey und Wandel des Philosophicbegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, 1984. 206 p., *Sonderband: Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, 1985, 456 p.

turii, pe care volumele (îndeosebi II-III şi XV-XVII, consacrate istoriei culturii moderne) monumentalei ediţii *Gesammelte Schriften* o şi cuprind sistematic într-o expunere cvasiexhaustivă.

Atrag atenţia, în acelaşi sens, volumul XVIII (*Die Wissenschaflen von Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbieten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften 1865-1880*, editat în 1977) şi volumul XIX (*Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichlite. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geistewissenschaften 1870-1895*), care pun într-o nouă lumină fondul ideatic al celebrei *Einleitung in die Geisteswiessenschafte* (1883), scriere de referinţă în istoria cercetării şi elaborării fundamentelor „ştiinţelor spiritului" (ştiinţelor umane).

Un *Dilthey – Jahrbuch fur Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* (hrsg. von. F. Rodi, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht), întregeşte noua perspectivă interpretativă, integrând opera lui Dilthey în fluxul dezvoltărilor teoretico-metodologice din gândirea contemporană.

5. Tocmai în sensul unui „Dilthey – contemporanul nostru" pledează şi volumele la care ne-am referit, volume ce întrunesc principalele comunicări prezentate în cadrul unei reuniuni anuale – *Internationale wissenschaftliche Tagung* –, Trier, 6-9 aprilie 1983, transformată într-un veritabil congres al cunoscutei „Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung", sub genericul tematic: „Dilthey şi fenomenologia".

De fapt, atât alegerea temei cât şi orientarea comunicărilor şi a referatelor constituie un indiciu al preocupărilor pentru făurirea unei noi interpretări a gândirii diltheyene. Prilejul pentru aceasta a constituit aniversarea a 150 de ani de la naşterea lui Dilthey şi a 100 de ani de la apariţia celebrei *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883).

Aria tematică este centrată de problema raportului dintre concepţiile ştiinţifice şi filosofice ale secolelor XIX şi XX, mai particular dintre filosofia lui Dilthey, reprezentativă pentru un anumit stil de gândire, şi fenomenologie.

Noutatea o constituie teza: filosofia lui Dilthey premerge fenomenologiei; unii dintre reprezentanţii mişcării fenomenologice au fost influenţaţi de gândirea diltheyană, deşi fenomenologia îşi păstrează, în orice variantă, un profil aparte. Aşa cum precizează redactorul volumelor – E. W. Orth – motivele unei „teorii descriptiv-psihologice a cunoaşterii" ce concurează cu „modalităţi metodologice hermeneutice" provin din secolul al XIX-lea şi se întâlnesc la Dilthey. O comparare atentă a evoluţiei lui

Dilthey şi a fenomenologiei arată că, pe lângă influenţele diltheyene asupra lui Husserl, se impune recunoaşterea acţiunii celebrelor Logische *Untersuchungen* (Husserl) asupra „celui din urmă Dilthey".

Volumul 16 – *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert. Studien zu Dilthey und Brentano, Mach, Nietzsche, Twardowski, Husserl, Heidegger* – cuprinde : „Introducere" (cu titlul dat şi volumului) de E. W. Orth; „W. Dilthey şi F. Brentano despre cercetarea ştiinţifică" (E. W. Orth); „Viaţă din trăiri, Dilthey şi Mach" (M. Sommer); „Ontologie fenomenologică şi ontologie speculativă la Dilthey şi Nietzsche" (W. Stegmeier); „Psihologia, nu însă psihologism; Dilthey şi Twardowski despre raportul dintre psihologie şi ştiinţele spiritului" (E. Paczkowska-Lagowska); „Principiile confruntării lui Husserl cu Dilthey în lumina propriilor mărturii" (G. van Kerchhoven); Dilthey „şi" Heidegger. Cu privire la istoricitatea omului (H. Boeder).

În principal, studiile argumentează, aşa cum precizează E. W. Orth (în *Introducere*) că „secolul al XIX-lea este precedent celui de-al XX-lea nu numai într-un sens cronologic obişnuit; tocmai de aceea, a cerceta modul său de a pune problemele înseamnă a contribui la înţelegerea propriei noastre epoci" (p. 23).

Ceea ce se argumenta în secolul trecut (că trebuie să facem o netă deosebire „între pluralul ştiinţelor spiritului", care cercetează „domenii particulare de fenomene spirituale" şi „singularul filosofiei ştiinţifico-spirituale", care caută să determine „sensul ansamblului"), poate să fie tradus „în limbajul secolului al XX-lea" prin considerarea ştiinţelor particulare ale spiritului" sub două aspecte, ca „ştiinţe de bază" şi ca „meta-ştiinţe" (p. 17). În acest context şi rolul proiectului unei „critici a raţiunii istorice" marcat de ideea „unei istorizări şi concretizări a raţiunii însăşi" (p. 18).

Prin analizele comparate, prin confruntarea modalităţilor de gîndire – în acest sens studiile asupra lui Husserl şi Heidegger – este argumentată ideea poziţiei-cheie a lui Dilthey, care „a trăit şi a prelucrat" problematica secolului XIX, punând-o într-o configuraţie ce anunţă modalităţi de gândire proprii secolului XX. Tema „cercetării ştiinţifice" la Dilthey şi Brentano, de pildă, pune problema „actualizării filosofiei", a raportului dintre filosofie şi ştiinţe (pp. 24, 31). Chiar „analitica existenţial-temporală a *Dasein-ului*" (Heidegger) desfăşoară teze diltheyene.

6. Conceput în aceeaşi perspectivă, volumul *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart* cuprinde: „Introducere" (cu titlul dat volumului) de E. W. Orth; „Dilthey şi fenomenologia" (O. Fr. Bollnow); „Relaţiile sistematice

ale filosofiei lui Husserl cu cea a lui Dilthey" (E. Ströcker); „Fundamentarea hermeneuticii lui Dilthey în fenomenologia transcendentală a lui Husserl" (Th. M. Seebohm); „Dilthey, fenomenologia şi G. Misch" (F. Rodi); „Între romantism şi pozitivism" (H. G. Gadamer); „Critica făcută de Dilthey raţiunii fondatoare" (M. Riedel); „Dilthey şi problema relativismului" (F. Blanco); „Comprehensiunea în perspective cosmice şi acosmice" (Kah Kyng Cho); „Deosebirea diltheyană între «Explicare şi comprehensiune» în lumina problematicii epistemologiei moderne" (K. O. Apel); „Semnificaţia conceptului de autosemnificare la Dilthey şi Husserl" (G. Pfafferott); „«Lume a vieţii» şi context de viaţă. Raportul dintre conştiinţa ştiinţifică şi cea preştiinţifică la Husserl şi Dilthey" (R. A. Makkareel); „Trecutul iminent. Preponderenţa dimensiunilor temporale la Husserl, Dilthey şi Heidegger" (D. Carr).

Incontestabil, ceea ce se impune este ideea acţiunii istorice a lui Dilthey şi a actualităţii sale în reconstrucţia teoretico-filosofică din epoca noastră. Aşa cum sugerează E. W. Orth, preocuparea „fenomenologică" cu Dilthey face evident „un fapt ce trece dincolo de fenomenologie": „contemporaneitatea punerii problemelor a secolului al XIX-lea în epoca noastră. Este chestiunea raportului ştiinţificităţii ştiinţelor particulare cu cea a filosofiei, precum şi a importanţei acestora pentru aflarea sensului culturii noastre contemporane şi a perspectivelor ei viitoare" (p. 27).

De fapt, O. F. Bollnow, cel mai avizat cunoscător al operei lui Dilthey, crede că nu trebuie să-i mai privim astăzi pe Dilthey şi Husserl ca „antipozi", ci ca pe acei gânditori care „au determinat în mod hotărâtor profilul filosofiei în secolul nostru" (p. 61).

Prin Dithey se impune un stil de gândire modern, care, îndeosebi prin asimilarea demersului teoretic în orizontul hermeneuticii, înscrie o contribuţie epocală în reconstrucţia teoretico-metodologică din lumea de azi.

O caracterizare mai amplă a hermeneuticii lui Dilthey în Alexandru Boboc, *Cunoaştere şi comprehensiune* (Paideia, Bucureşti, 2001), pp. 94-106 (în contextul prezentării „tipurilor de hermeneutică").

Wilhelm Dilthey

GENEZA HERMENEUTICII[1]

Într-un studiu mai timpuriu am discutat despre individuație în lumea umană, așa cum este ea creată de artă, în special de poezie[2]. Acum se ridică însă întrebarea cu privire la cunoașterea *științifică* a persoanei individuale, ba mai mult, cea a marilor forme ale ființării umane singulare[3]. Este posibilă oare o astfel de cunoaștere, și ce mijloace deținem pentru a o dobândi?

Se pune astfel o problemă de cea mai mare importanță. Acțiunea noastră presupune în genere înțelegerea[4] altor persoane; o mare parte din fericirea umană izvorăște din resimțirea stărilor sufletești străine; întreaga știință filosofică și istorică se întemeiază pe premisa conform căreia această înțelegere ulterioară a singularului s-ar putea ridica la obiectualitate. Conștiința istorică construită astfel dă posibilitatea omului modern de a avea prezent în sine întregul trecut al omenirii: deasupra barierelor timpului său, el privește spre culturile trecute, asimilează forța lor spirituală și savurează vraja lor; din aceasta izvorăște o mare parte a fericirii sale. Chiar dacă științele sistematice ale spiritului deduc din această concepție

---

[1] W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), în *Gesammelte Schriften*, V. Band: *Die geistige Welt. Einletung in die Philosophie des Lebens*, 6i Aufl., B. G. Teubner, Stuttgart – Vandenhok und Ruprecht in Göttingen, 1974, pp. 317-338 (traducere și note de Alexandru Boboc).

[2] Termenul „Individuation" înseamnă particularizarea universalului în existențe individuale, de pildă substanța lumii în lucrurile din care constă lumea, omenirea în popoare și oameni. În filosofia scolastică, *principium individuationis*, în înțelesul a ceea ce condiționează individualitatea, o face posibilă și explică totodată multitudinea și diversitatea indivizilor, a jucat un rol de seamă în „disputa universaliilor". Leibniz apoi presupune o lume ce constă de la început din individuali („monade"). În esență, este vorba de un principiu cu valoare explicativă în ordinea existenței și a cunoașterii, sens pe care-l adoptă și Dilthey aici.

[3] Termenul „das menschiliche Dasein", în care „Dasein" semnifică ființa empirică prezentă a unui lucru sau a unei persoane, în opoziție cu „Sosein" (ceea ce este ceva, structura sa). Începând cu filosofia lui Heidegger, „Dasein" devine termen central al unei „ontologii fundamentale", însemnând esența, sensul, prezente în ființarea umană.

[4] „Das Verstehen" este termenul central în hermeneutică, însemnând în principal înțelegerea a ceva într-un context, sesizarea sensului unei anumite prezențe în universul cunoașterii, acțiunii și creației umane. Pare a veni de la verbul (în latină) *comprehendo, -ere*, care înseamnă (a) a prinde (a prinde la un loc, a lega, a apuca); (b) a cuprinde (ca dimensiune, a cuprinde cu ochiul, mintea ș.a.); (c) a înțelege (ceva); (d) a cuprinde în cuvinte și a exprima (a descrie, a povesti).

obiectivă a singularului relații legice generale și conexiuni cuprinzătoare, și pentru ele baza o constituie tot fenomenele de înțelegere și explicitare[5]. De aceea, aceste științe, la fel de bine ca și istoria, depind, în siguranța lor, de faptul dacă înțelegerea singularului ponte să fie ridicată la *valabilitate* universală. Astfel, în fața științelor spiritului se ridică o problemă care, spre deosebire de întreaga cunoaștere a naturii, le este proprie numai lor.

Spre deosebire de întreaga cunoaștere a naturii, științele spiritului au ca premisă faptul că obiectul lor nu este un fenomen dat în simțuri, un simplu reflex al unei realități într-o conștiință, ci le este nemijlocit dată însăși realitatea interioară, ca o corelație trăită din interior. Dar chiar din felul în care este redată această realitate în *experiența interioară*, rezultă mari dificultăți pentru conceperea obiectivă a acesteia, dificultăți ce nu vor fi însă examinate aici. Mai departe, experiența interioară, prin care eu înțeleg propriile mele stări interne, nu poate să-mi conștientizeze niciodată propria mea individualitate. Abia în comparația acesteia cu experiența altora îmi făuresc și experiența individualului în mine: abia acum îmi concretizez ceea ce în propria mea existență mă deosebește de alții. Goethe avea dreptate pe deplin atunci când afirma că această experiență, extrem de importantă, este una din cele mai grele, iar cunoașterea de către noi a măsurii, a naturii și limitelor forțelor noastre rămâne întotdeauna numai una cu totul incompletă. Existența[6] străină ne este dată mai întâi prin fapte senzoriale, gesturi, sunete și acțiuni. Abia printr-un procedeu de contrafacere a ceea ce în semnele răzlețe sesizăm prin simțuri, completăm acest interior. Totul, materie, structură, trăsăturile în cea mai mare măsură individuale ale acestei întregiri, trebuie transpus din propria trăire reală. Cum de este posibil ca o conștiință formată individual printr-o astfel de reproducere să ducă la o cunoaștere obiectivă a unei individualități cu totul altfel structurată? Ce fel de proces este acela care se interpune aparent atât de străin între celeilalte procese de cunoaștere?

Procedeul în care, pornind de la semne, receptate pe cale senzorială din afară, cunoaștem ceva interior îl numim *comprehensiune*. Acesta este uzajul limbajului, iar o terminologie psihologică fermă, de care avem atâta nevoie, poate fi realizată doar atunci când fiecare expresie, conturată precis, delimitată și utilizată clar, este uniform folosită de către toți au-

[5] „Verständnis und Auslegung", adică unitatea dintre înțelegerea (profundă, a sensului unui text sau context) și *expunerea* (etalarea, așezarea, chiar interpretarea, tălmăcirea a ceva), explicarea, comentarea unui text. „Auslegung" este un termen de bază în lexicul hermeneuticii.

[6] Traducem aici „Dasein" cu „existență" tocmai pentru a marca prezența empirică a ființării celuilalt în raport cu noi.

torii. Înțelegerea naturii – *interpretatio naturae* – este o expresie plastică. Dar şi conceperea unor stări proprii poate fi desemnată, e drept doar în sens impropriu, drept comprehensiune. De bună seamă eu spun: nu înțeleg cum de am putut acționa astfel, nu mă mai înțeleg. Cu aceasta vreau să spun că o manifestare a ființei mele, una care a pătruns în lumea senzorială, mi se înfățişează ca faptă a altuia şi ca atare nu pot să o interpretez sau, într-un alt caz, am intrat într-o stare pe care o privesc ca pe una străină. Deci, numim *comprehensiune* procesul în care, din semnele date senzorial cunoaştem un psihic a cărui expresie o constituie tocmai aceste semne.

Această comprehensiune se întinde, de la sesizarea primului, gângurit de copil şi până la cea proprie lui Hamlet sau *Criticii raționii*. Acelaşi spirit uman ni se adresează din piatră, marmură, sunete modelate muzical, gesturi, cuvinte şi scriere, din acțiuni, ordine economică şi concepții – iar toate acestea au nevoie de explicitare[7]. Procesul de comprehensiune trebuie astfel să aibă pretutindeni aceleaşi caracteristici comune, întrucât el este determinat de condițiile şi mijloacele comune ale acestui fel de cunoaştere. În aceste trăsături de bază el este acelaşi. Dacă vreau să-l înțeleg pe Leonardo, atunci intră în acțiune interpretarea acțiunilor, picturilor, tablourilor şi scrierilor, şi anume totul laolaltă, într-un proces omogen unitar.

Comprehensiunea prezintă diferite nivele. Acestea sunt determinate mai întâi de interese. Dacă interesul este limitat, atunci la fel este şi înțelegerea. Oricât de nerăbdători urmărim o dispută, constatăm practic doar un singur punct care este important pentru noi, fără să ne intereseze viața interioară a vorbitorului. În schimb, în alte cazuri ne trudim să pătrundem, prin fiecare expresie, fiecare cuvânt, în interiorul vorbitorului. Dar şi atenția cea mai încordată poate deveni un progres expresiv, în care se atinge un grad controlabil de obiectivitate numai atunci când expresia vieții este fixată, iar noi putem să revenim mereu asupra ei. O astfel de *comprehensiune expresivă de manifestare permanentă a vieții o numim explicitare sau interpretare*[8]. În acest sens există şi o artă a explicitării, ale cărei subiecte sunt sculpturile sau picturile, şi trebuie spus că încă Friedrich August Wolf a cerut o hermeneutică şi o critică a arheologiei. Welcker l-a susținut şi Preller a încercat să le aplice. Dar Preller subliniază că intepre-

[7] Redăm aici „Auslegung" prin „explicitare", explicare pe bază de explicitare prin expunere, în fond exegeză.

[8] „Auslegung oder Interpretation" (explicitare *sau* interpretare), ceea ce semnifică complexitatea fenomenului interpretării în sensul hermeneuticii, spre deosebire de interpretare pe bază de analiză logico-gnoseologică.

tarea unor astfel de opere mute se bazează peste tot pe explicațiile din literatură.

În aceasta şi constă importanța nemăsurată a literaturii pentru înțelegerea vieții spirituale şi a istoriei; căci numai în limbaj, interiorul uman îşi găseşte expresia deplină, completă şi obiectivă – inteligibilă. De aceea, arta comprehensiunii îşi are punctul central în explicitarea sau *interpretarea urmelor de ființare umană*[9] *care sunt conținute în scrieri.*

Explicitarea şi, strâns legată de ea, tratarea critică a acestor urme au constituit aşadar punctul de plecare al *filologiei.* Aceasta este, conform esenței ei, arta şi virtuozitatea personală într-o astfel de tratare a documentelor scrise, şi numai în legătură cu această artă şi cu rezultatele ei poate prospera oricare altă interpretare a monumentelor de artă sau de fapte istorice transmise. Cu privire la motivele ce pun în mişcare persoanele care acționează în istorie ne putem înşela; căci persoanele care acționează pot arunca ele însele o lumină înşelătoare asupra lor. Dar opera unui mare poet sau descoperitor, a unui geniu religios sau a unui filosof veritabil poate să fie totdeauna doar expresia reală a vieții sale interioare; într-o societate umană plină de minciuni o astfel de operă este întotdeauna reală şi, spre deosebire de oricare altă exteriorizare în semne fixate, ea este pentru sine capabilă de o interpretare completă şi obiectivă, ba mai mult, îşi aruncă lumina asupra celorlalte monumente artistice ale unei perioade, precum şi asupra faptelor istorice ale contemporanilor.

Această artă a interpretării[10] s-a dezvoltat astfel treptat, legic şi agale, ca şi cea a cercetării naturii în cadrul experimentului. Ea s-a format şi s-a păstrat în virtuozitatea personală şi genială a filologului. De aceea, în mod firesc, ea este raportată mai ales la alții, aflați în contact cu marele virtuoz al explicitării sau cu opera sa. În acelaşi timp însă, orice artă respectă anumite *reguli.* Acestea ne învață să depăşim greutățile. Ele transmit specificul artei personale. De aceea, foarte devreme, din arta explicitării s-a conturat expunerea regulilor ei. Şi, din disputa în jurul acestor reguli, din lupta diferitelor orientări privind evaluarea unor opere vitale şi a necesității astfel condiționate de a motiva regulile, s-a format știința hermeneuticii. Ea este *doctrina despre arta explicitării monumentelor scrierii, a textelor vechi.*

---

[9] Vezi nota 2. Formularea devenită celebră: „Auslegung oder Interpretation der in der Schrift enthaltenen Reste menschlichen Daseins". Şi... puțin înaintea acesteia, sintagma de bază a hermeneuticii moderne: „Kunst des Verstehens" (arta, îndemânarea, priceperea de a interpreta), care este o calitate a celui ce se referă (cu mijloace adecvate) la un text.

[10] „Kunst der Interpretation" (artă, pricepere de a interpreta) face ea însăşi parte din instrumentarul hermeneuticii şi va conduce treptat la sintagma „interpretare comprehensivă".

Prin faptul că aceasta determină interpretarea (*Auslegung*) general-valabilă pornind de la analiza comprehensiunii, ea pătrunde, în sfârşit, până la rezolvarea *problemei generale*, anume cea cu care a început această dezbatere; pe lângă analiza experienței interne se prezintă şi cea a comprehensiunii, iar împreună fac dovada *posibilităților şi limitelor* cunoaşterii general-valabile în ştiințele spiritului, atât cât acestea sunt condiționate de felul în care ne sunt prezentate inițial faptele psihice. Aş dori acum să probez acest mers logic chiar prin istoria hermeneuticii, anume: cum a luat ființă virtuozitatea filologică din nevoia înțelegerii profunde şi general-valabile, cum de aici s-au format regulile, a căror ordine se află sub un țel care, într-o anumită perioadă, a fost determinat îndeaproape de poziția ştiinței, până când, în sfârşit, punctul de plecare sigur al reglării normelor a fost găsit în analiza comprehensiunii.

1.

Expunerea euristică (ἑρμηνεία) a poeților s-a dezvoltat în Grecia pornind de la nevoile învățământului, ale instrucției. Jocul spiritual cu arta interpretării şi a criticii folosită de Homer şi de alți poeți era deosebit de agreat în epoca luminismului grecesc, pretutindeni unde se vorbea greceşte. O puternică bază s-a format atunci când, la sofişti şi în şcoala retorilor, această artă a interpretării a venit în contact cu retorica. Căci astfel, aplicată la elocință, s-a implantat învățătura generală despre arta compunerii scriitoriceşti. Aristotel, marele analist şi clasificator al lumii organice, al statelor şi al produselor literare, ne învață în retorica sa modalitatea de a descompune întregul unui produs literar în părțile sale componente, precum şi de a recunoaşte figurile de stil, acțiunea ritmului, a perioadei şi a metaforei. Mai simplu, sunt expuse în *Retorica către Alexandru* determinările conceptuale privind elementele efectului vorbirii, cum sunt, de exemplu, entimă, sentință, ironie, metaforă, antiteză. Căci în mod expres *Poetica* aristotelică şi-a făurit obiectul din determinarea esenței şi a scopului poeziei, a formei interne şi externe deductibile a acesteia, precum şi a elementelor acțiunii ei.

Un al doilea pas important l-a făcut arta interpretării şi a producerii regulilor ei în filologia alexandrină. Moştenirea literară a Greciei a fost strânsă în biblioteci, s-au întocmit recenzii de text şi, printr-un sistem cu totul ingenios de semne critice, s-au putut nota astfel rezultatele muncii critice. Scrierile false au fost excluse şi s-au întocmit cataloage reale ale întregului tezaur. Astfel s-a născut filologia ca o artă a recenzării de tex-

te bazată pe înțelegerea intimă a limbii, ca o critică superioară, ca explicitare și evaluare: aceasta a fost una din ultimele și cele mai proprii creații ale spiritului grec, în care se afla, începând cu Homer, un puternic imbold de bucurie pentru vorbirea umană. Marii filologi alexandrini au început să conștientizeze deja regulile care erau cuprinse în tehnica lor genială. În mod conștient, Aristarh a procedat deja după principiul conform căruia se poate stabili în mod riguros și cuprinzător limbajul homeric, încercând totodată să fundeze explicațiile și determinările textului. Hipparch a întemeiat în mod conștient, pe baza unei cercetări literar-istorice, o interpretare obiectivă anume pentru *Fenomenele* lui Aratos[11], a consemnat izvoarele și, pornind de la ele a interpretat aceeași poezie. Dar dacă printre poeziile lui Hesiod care ne-au fost transmise se află unele false, din epopeile lui Homer a fost eliminat un mare număr de versuri, iar ultimul cânt al *Iliadei* și chiar și o parte a penultimului și ultimului cânt al *Odiseii* au fost considerate de origine mai recentă – toate acestea s-au petrecut prin acțiunea făcută cu virtuozitate a principiului analogiei, conform căruia se stabilește un canon de folosire a limbajului, a câmpului imaginației, cât și concordanța interioară și valoarea estetică a unei poezii din care a fost eliminat tot ceea ce îi este străin. Aplicarea unui astfel de canon de reguli ale eticului și esteticului la Herodot și Aristarh reiese clar din următoarea modalitate de motivare: „δία τὸ ἀπρεπές", adică „si quid herorum vel deorum gravitatem minus decere videbatur"[12]. Aristarh a făcut referiri și la Aristotel.

Conștiința metodică cu privire la procedeul corect al interpretării a fost consolidată în școala alexandrină prin contactul cu filologia din Pergamon. O opoziție de factură hermeneutică de importanță istorică mondială! Pentru că în teologia creștină ea a apărut într-o nouă situație, iar două mari principii istorice despre poet și autorul de scrieri religioase au fost condiționate de ea.

---

[11] Aratos (n. 315 î. Hr.) din Soloi (în Cilicia), poet, filosof și matematician din epoca elenistică, cunoscut îndeosebi prin poemul *Fainomena* (Fenomenele), în care versifică cunoștințele astronomice și meteorologice din vremea aceea. Scopul poemului era de a fi util corăbierilor, atât în construirea de corăbii, cât și în navigare. Partea întâi (primele 732 versuri) a poemului e cea mai originală, în ea desfășurându-se imaginația bogată a autorului. Prețuit în antichitate (îndeosebi) de Hipparh, inventatorul trigonometriei și al cartografiei, Aratos a fost criticat apoi pentru abuzul de detalii erudite, greu de armonizat cu spiritul limbajului poetic.

Celebrul Ronsard (1524-1585) spunea (*Oda* XXII): „J'ai l'esprit tout ennuyé d'avoir trop etudier les *Phénomènes* d'Arate".

[12] În transliterare: „día tò aprepés" = „privitor la ceea ce nu convine"; „si quid herorum vel deorum gravitatem minus decere videbatur" = „ceea ce și eroilor și zeilor li se potrivește ca forță (noblețe)".

Crates din Mallos a adus din şcoala stoică în filologia pergamoneză principiul interpretării alegorice. Puternica influenţă a acestui procedeu de expunere (*Auslegung*) a fost motivată mai întâi prin aceea că ea aplana contradicţia dintre documentele religioase şi cele ale unei explicite concepţii despre lume. Astfel, interpreţilor *Vedelor*, ai lui Homer, ai *Bibliei* şi *Coranului* le-a fost necesară o artă pe cât de indispensabilă, pe atât de nefolositoare. Dar acestui procedeu îi stă la bază o concepţie profundă asupra productivităţii poetice şi religioase. Homer este un vizionar, iar contradicţia dintre înţelegerea profundă şi reprezentările senzoriale ordinare poate fi explicată numai dacă le concepem pe acestea din urmă doar ca mijloace de prezentare poetică. Dar prin faptul că acest raport a fost înţeles ca o învăluire intenţionată a unui sens spiritual în imagini, s-a născut atunci interpretarea alegorică.

2.

Dacă nu mă înşel, această contradicţie revine doar în condiţii schimbate în lupta dintre şcolile de teologie *alexandrină* şi *antiohiană*. Baza lor comună a fost, bineînţeles, aceea că o conexiune internă de prevederi şi împliniri este ceea ce leagă *Noul* şi *Vechiul Testament*. Această legătură fusese precizată chiar prin folosirea prezicerilor şi pildelor din *Noul Testament*. Prin faptul că Biserica creştină pleca de la aceste premise, s-a ivit pentru ea o situaţie dificilă faţă de cea a oponenţilor ei în ceea ce priveşte explicitarea scrierilor ei religioase. În comparaţie cu evreii, ea folosea explicaţia alegorică pentru a putea introduce teologia Logosului în *Vechiul Testament*, iar faţă de gnostici[13] ea trebuia să se abţină de la o folosire excesivă a metodei alegorice. Călcând pe urmele lui Philon, Justin şi Irenaeos[14], s-a încercat să se instituie reguli pentru delimitarea şi folosi-

[13] De la „gnosis" (în greaca veche: cunoaştere); cu numele de „gnostici" erau desemnaţi acei gânditori, teologi şi filosofi totodată, din primele secole după Hristos, care prin speculaţie filosofică, recunoşteau în credinţă mistere ascunse. Dintre ei, Clemens din Alexandria şi Origene (185-354 d. Hr.) voiau doar să susţină credinţa creştină; gnosticii creştini (Basilides, Valentinus ş.a.) uneau credinţa cu vechi reprezentări religioase orientale, îndeosebi persane, siriene, iudaice, precum şi cu elemente din filosofia greacă.

[14] Philon din Alexandria (aprox. 25 î. Hr.-50 (d. Hr.) a unit dogmele religiei iudaice cu elemente ale filosofiei greceşti într-o metafizică a revelaţiei, continuată apoi de Plotin şi de neoplatonism. A influenţat puternic prima generaţie de creştini în perioada când se constituiau dogmele creştinismului, oferind elementele principale pentru dogma Trinităţii şi concepţia treptelor creaţiei. Justin (cca. 100-166 d. Hr.) a reprezentat orientarea apologetică în perioada patristicii (filosofia „Părinţilor Bisericii").

rea metodei alegorice. Tertullian[15] reia procedeul lui Justin şi Irenaeos în aceeaşi luptă cu evreii şi gnosticii, dar, pe de altă parte, el dezvoltă reguli mult mai fructuoase pentru o mai bună artă a interpretării, reguli cărora el însuşi nu le rămâne totdeauna fidel. În cadrul Bisericii greceşti s-a ajuns la o concepere principială a opoziţiei. Şcoala lui Antioh explică textele numai după principii gramatico-istorice. Astfel, Theodorius Antiohianul nu vedea în *Cântarea Cântărilor* decât un simplu cântec de nuntă. În operele lui Hiob el vedea doar configurarea poetică a unei moşteniri istorice. El a respins titlurile psalmilor şi a contrazis, ţinând cont de o respectabilă parte a prezicerilor mesianice, legătura lor directă cu Hristos. El nu accepta un dublu sens al textelor, ci doar o legătură superioară între evenimente; aceasta în timp ce Philon, Clemens şi Origene distingeau în texte un sens spiritual şi unul real.

Aici s-a făcut însă un pas în procesul de trecere de la arta explicitării (*Auslegungskunst*) la hermeneutică[16], în care aceasta a fost ridicată la o conştiinţă ştiinţifică, un pas mai departe, pentru că, din această luptă s-au format primele teorii hermeneutice pe care le cunoaştem. Deja la Philon, există χανόνες şi νόμοι πῆς ἀλληγγίας[17], care sunt aplicate în *Vechiul Testament* şi a căror cunoaştere trebuie astfel pusă la baza interpretării sale. Pe aceasta Origene, în cartea a patra a scrierii sale Περί ἀρχών[18], iar Augustin[19], în cartea a treia, *De doctrina christiana*, au fondat o teorie hermeneutică expusă coerent. Acestora li s-au opus alte două scrieri hermeneutice ale şcolii antiohice, scrieri care însă, din păcate, s-au pierdut: Diodoros – Τις διαφορας θεωρίας καὶ ἀλληγορίας şi Thedoros – *De alegoria et historia contra Origenem*[20].

Irenaeos (secolul III d. Hr.) s-a opus exceselor de raţionalizare a creştinismului, într-o reacţie „antilogistică".

[15] Tertullianus (150–220 d. Hr.), reprezentantul principal al orientării „antilogiste", susţinea că filosofia greacă este o „eroare", întrucât adevărul revelat depăşeşte raţiunea. A rămas celebră formularea sa: „Credo, quia absurdum" („Cred pentru că e absurd").

[16] Termenul „hermeneutică": de la grecescul, *„hermeneutiké/techné"* „arta explicitării", a traducerii şi a explicării. Hermes era în mitologia greacă mijlocitorul între zei şi oameni.

[17] În transliterare: „kanones" şi „nómoi tés allegorias", resp. „regula" şi „legea alegoriei".

[18] În transliterare: „Peri arhón" = Despre căpeterie.

[19] Aureliu Augustin (354 – 430 d.Hr.), „Sfântul Augustin" (în tradiţia catolică) sau „fericitul Augustin" (în tradiţia ortodoxă) – „părinte al bisericii", unul dintre cei mai mari gânditori ai lumii europene. Augustin s-a ocupat în mod deosebit de problema certitudinii (anticipând *Cogito-ul* lui Descartes) şi a fundării acesteia în Dumnezeu (o „Realitatea ultimă", Binele, Adevărul). Prin tezele sale a fundamentat orientarea scolastică (argumentarea raţională a dogmelor creştinismului); în acest sens şi formularea sa: „Intellige ut credas, crede ut intelligas" („Să ştii pentru a crede, să crezi pentru a şti").

[20] În transliterare: *Tis diafora teorias kai allegorias* = ceva ce (diferenţiază teoria şi alegoria). Titlul lucrării lui Theodoros: *Împotriva lui Origene despre alegorie şi istorie.*

3.

Interpretarea şi emiterea de reguli au intrat, într-un nou stadiu începând cu Renaşterea. Din cauza limbii, a condiţiilor de viaţă şi a naţionalităţilor s-a produs o izolare de Antichitatea clasică şi creştină. Interpretarea era aici altfel structurată decât altădată la Roma, anume ca transpunere într-o viaţă spirituală străină, mijlocită prin studiu gramatical, obiectiv şi istoric. Şi această nouă filologie, polimatie şi critică, avea adesea de lucrat numai cu ştiri şi ruine. Astfel că ea trebuia să fie într-un mod nou creatoare şi constructivă. De aceea filologia, hermeneutica şi critica au păşit pe o treaptă superioară. Din cele din urmă patru secole există o foarte cuprinzătoare literatură hermeneutică, formând două curente diferite; şi aceasta deoarece scrierile clasice şi biblice erau marile forţe pe care năzuia să şi le aproprie. Stabilirea de reguli clasico-filologice era numită *ars critica*. Lucrări ca ale lui Scioppius, Clericus şi lucrarea neterminată a lui Valesius cuprindeau în prima lor parte o doctrină a artei hermeneutice[21]. Numeroase studii şi introduceri tratau tema *de interpretatione*. Dar formarea definitivă a hermeneuticii o datorăm interpretării biblice. Prima şi poate cea mai importantă şi profundă scriere de acest fel a fost *Clavis* a lui Flacius (1567).

Ea cuprinde chintesenţa (*Inbegriff*) regulilor de interpretare stabilite până atunci, concepute ca un tot unitar, anume prin intermediul postulatelor, după care, dacă se respectă aceste reguli ale procedeului euristic, trebuie să se ajungă la o înţelegere general-valabilă. Acest punct de vedere principial, care guvernează de fapt hermeneutica, i-a fost adus la cunoştinţă lui Flacius prin intermediul războaielor din secolul al XVI-lea. Flacius avea de luptat pe două fronturi. Atât reformiştii cât şi catolicismul reînnoit susţineau ideea obscurităţii textului *Sfintei Scripturi*. Opunându-se acestui lucru, Flacius s-a inspirat îndeosebi din exegeza lui Calvin, care .s-a întors adesea de la explicitare – la principiile acesteia. Cea mai urgentă treabă pentru un luteran din acea vreme era combaterea învăţăturii catolice despre tradiţie, învăţătură nou formulată tocmai în acea vreme. Dreptul tradiţiei de a stabili interpretarea scrierilor în disputa sa cu principiul scrierilor protestante putea fi bazat doar pe faptul că numai din scrierile biblice nu putea să fie formulată o interpretare satisfăcătoare şi general-valabilă. Consiliul din Trento, care a avut loc în 1545-1563, s-a ocupat de această problemă începând cu cea de a patra sesiune a sa,

[21] „Eine hermeneutische Kunsllehre", formulare tipică pentru lexicul metodologiei hermeneulice.

iar în 1564 a apărut prima ediție autentică a decretelor. Mai târziu, Bellarmin, reprezentantul catolicismului la Trento, a combătut în modul cel mai hotărât, într-o scriere polemică din 1581, puțin timp după apariția operei lui Flacius, inteligibilitalea *Bibliei*, și astfel a încercat să dovedească drept completare a ei necesitatea tradiției. În contextul acestor dispute, Flacius a încercat să dovedească în mod hermeneutic posibilitatea unei interpretări general-valabile. Tocmai în dezbaterea acestei teme a și adus el mijloace și reguli de rezolvare, ceea ce nicio hermeneutică mai timpurie nu reușise.

Dacă interpretul se izbește de greutăți în textul său, atunci există un mijloc de ajutor foarte bun de a le rezolva: contextul de scriere dat în religiozitatea creștină vie. Dacă transpunem acest lucru din modul de gândire dogmatic în cel al nostru, atunci această valoare hermeneutică a experienței religioase constituie doar un caz al principiului conform căruia în fiecare procedeu de interpretare, ca un factor al acestuia, este conținută și explicitarea contextului obiectiv concret. Pe lângă acest principiu religios de interpretare există însă și altele valabile, cum este interpretarea gramaticală. Dar Flacius sesizează mai întâi importanța principiului psihologic sau tehnic al interpretării (*Auslegung*), conform căruia fiecare parte trebuie comentată din punctul de vedere al intenției și structurii întregii opere. El este primul care, metodic, folosește pentru această interpretare tehnică cunoașterea aplicabilității retoricii la conexiunea internă a unui produs literar, a compoziției și a elementelor sale reale. În acest caz, pregătirea i-a constituit-o reformarea *Retoricii* lui Aristotel de către Melanchton, Flacius însuși fiind conștient de faptul că este primul care a evaluat în mod metodologic acest mijloc ajutător de determinare exactă a poziției pe care o dețin în context scopul, proporția, congruența diferitelor părți sau membre. El transpune valoarea hermeneutică a acesteia sub unghiul de vedere universal al metodologiei. „Fiecare dintre părțile unui întreg capătă înțeles pretutindeni numai din relația sa cu acest întreg și cu celelalte părți ale acestuia." El urmărește această formă interioară a unei opere până la stilul și elementele ei de efect particulare și totodată elaborează caracteristicile subtile ale stilului paulenian și al lui Ioan. Aceasta constituia deja un mare progres, bineînțeles chiar în cadrul limitelor concepției retorice. Căci fiecare dintre scrierile lui Melanchton și Flacius este făcută tot după reguli, așa cum ea trebuie să fie înțeleasă. Ea este ca un automat logic, care este îmbrăcat în stil, imagini și figuri de stil.

Neajunsurile formale ale operei sale au fost depăşite în hermeneutica lui Baumgarten. Aici devine valabilă însă o a doua mare tendinţă teologico-hermeneutică. În însemnările lui Baumgarten despre o bibliotecă din Halle, pe orizontul culturii germane încep să treacă, pe lângă interpreţi olandezi, liber-cugetători englezi şi interpreţi ai *Vechiului Testament* situaţi în etnologie. Semler şi Mihaelis s-au format în contactul lor cu acest cerc de interese şi luând parte la creaţia sa. În interpretarea *Vechiului Testament*, Mihaelis a aplicat mai întâi o concepţie istorică unitară despre limbă, istorie, natură şi drept. Semler, precursorul marelui Christian Baur, a distrus unitatea canonului *Noului Testament*, formulând tema adevărată, anume de a înţelege fiecare scriere prin caracterul ei local; el a corelat aceste scrieri într-o nouă unitate, care a fost cuprinsă în concepţia istorică despre luptele străvechi dintre creştinismul iudaic şi creştinii de liberă orientare. În pregătirea sa pentru o hermeneutică teologică el a redus, cu aceeaşi hotărâre, întreaga ştiinţă la două probleme: interpretarea pe baza limbajului folosit şi pe baza împrejurărilor istorice. Cu aceasta s-a realizat eliberarea interpretării de dogmă şi a fost întemeiată şcoala gramatico-istorică. Spiritul fin şi prudent al lui Ernestis a creat în *Interpres* scrierea clasică pentru această nouă hermeneutică. Lecturând-o, Schleiermacher şi-a dezvoltat propria sa hermeneutică. Şi aceste progrese s-au realizat, firește, în cadrul unor limite bine stabilite. În mâinile acestor exegeţi, compoziţia şi ţesătura de idei ale unei opere dintr-o epocă se descompun în aceleaşi părţi şi anume, în sfera condiţionată local şi în cea condiţionată temporal a reprezentărilor. Conform acestei concepţii pragmatice, natura umană, atât cea religioasă cât şi cea morală, este delimitată doar din punctul de vedere local şi cel temporal. Ea este anistorică.

Până acuma hermeneutica clasică şi cea biblică au mers laolaltă. Oare nu trebuia să fie concepute ca aplicări ale uneia generale? Meier, adeptul lui Wolf, a făcut acest pas în 1757, în încercarea sa de a făuri o artă generală a interpretării. El a formulat conceptul ştiinţei sale cât mai general posibil: trebuie concepute reguli care pot fi observate la fiecare interpretare (Auslegung) a semnelor. Dar cartea arată încă o dală că nu poţi inventa noi ştiinţe doar pe baza principiului arhitectonicii şi simetriei. Astfel apar doar ferestre oarbe, prin care nimeni nu poate vedea nimic. Hermeneutica s-a putut forma doar în mintea acelui om în care se îmbină virtuozitatea interpretării filologice cu o adevărată capacitate filosofică. Un astfel de om era Schleiermacher.

4.

Împrejurările favorabile în care a lucrat Schleiermacher au fost: interpretarea operei de artă de către Winckelmann, spiritul genial al lui Herder de a pătrunde în sufletul secolelor şi al popoarelor[22], la care se adaugă: filologia lui Heyne, bazată pe un nou punct de vedere al esteticii, Frieidrich August Wolf şi elevii acestuia, printre care Heindorf, care a trăit împreună cu Schleiermacher atmosfera platonică de studii – toate acestea se împleteau în mintea lui Scheiermacher cu procedeul filosofiei germane transcedentale, prin care ceea ce e dat în conştiinţă se referă la o capacitate creatoare a noastră, anume cea care acţionează unitar, în mod conştient, scoţând astfel în evidenţă întreaga configuraţie a lumii. Tocmai din combinarea acestor două momente s-au născut propria sa artă a interpretării, precum şi fundamentarea, definitivă a unei hermeneutici ştiinţifice.

Până atunci hermeneutica a fost, în cel mai bun caz, o construcţie de reguli, ale cărei părţi erau solidare doar prin scopul unei interpretări general-valabile. Ea distingea între funcţiile care acţionau în acest procedeu de interpretare, anume explicaţiile gramaticale, cele istorice, estetico-retorice şi faptice-obiective. Din virtuozitatea filologică, dobândită în decurs de multe secole, ea a conştientizat regulile conform cărora ar trebui să acţioneze aceste funcţiuni. Pe urmele acestor reguli, Schleiermacher s-a reîntors la analiza comprehensiunii, adică la cunoaşterea însăşi a acestei acţiuni potrivit unui scop, iar din această cunoaştere el a dedus posibilitatea interpretării general-valabile a mijloacelor ajutătoare, a limitelor şi a regulilor acesteia. El putea analiza însă comprehensiunea doar ca pe o imitare, o construire ulterioară în relaţia sa cu însuşi procesul producţiei literare. În intuirea vie a procesului creator, cel în care se naşte o operă literară plină de forţă de acţiune, el a recunoscut, condiţia necesară cunoaşterii celuilalt proces, care constă în totalitatea semnelor scriptice ale unei opere şi din care se înţelege intenţia şi spiritul creatorului ei.

Pentru a rezolva problema astfel pusă, era necesară însă o concepţie psihologică-istorică nouă. Începând cu relaţia dintre interpretarea greacă şi cea retorică, înţeleasă ca ştiinţa euristică a unui anumit gen de producţie literară, am urmărit până acum tocmai relaţia despre care este vorba aici. Dar conceperea ambelor procedee a rămas mereu una logic-retorică. Categoriile în care se realiza au fost mereu aceleaşi, anume: crea-

[22] „Sich – einfühlen" = a se transpune, a intra (în situaţie) în sentimentele altcuiva. „Einfühlung" a devenit apoi termen de bază în estetică.

ția, contextul logic, ordinea logică și apoi îmbrăcarea acestui produs logic într-un stil, figuri de stil și imagini. Acum sunt însă folosite noțiuni cu totul noi pentru a înțelege o producție literară. Aceasta este o capacitate unitară și creatoare care, neconștientă încă de efectul și forma sa, preia și creează primele impulsuri către o operă. Receptarea și configurarea spontană îi sunt cele două laturi inseparabile una de alta. Individualitatea acționează aci până în cele mai mici amănunte și în fiecare cuvânt în parte. Expresia ei cea mai desăvârșită o constituie forma exterioară și interioară a operei literare. Acum însă această operă manifestă dorința avidă de a-și întregi propria individualitate prin viziunile altora. Astfel, în viață, comprehensiunea și interpretarea sunt întotdeauna prezente și active, dar desăvârșirea lor se realizează numai în explicitarea euristică a capodoperelor și a continuității acestora în spiritul autorului lor. Aceasta era noua concepție, în forma proprie pe care a luat-o în spiritul lui Schleiermacher.

Aici însă rezidă o altă condiție a forței de expresie a acestui proiect al unei hermeneutici generale, condiție creată prin noile concepții psihologico-istorice ale contemporanilor lui Schleiermacher și ale lui însuși, anume: hermeneutica – o artă filologică a interpretării. Spiritul german, de la Schiller, Wilhelm von Humboldt, frații Schlegel, s-a îndreptat, de la producția poetică spre înțelegerea lumii istorice. A fost o mișcare puternică; Bockh, Disen, Welckehr, Hegel, Ranke, Savigny – toți au fost condiționați de ea. Friedrich Schlegel a devenit îndreptarul lui Schleiermacher în arta filologică. Noțiunile care l-au călăuzit în lucrările sale strălucite, despre poezia greacă, Goethe, Boccaccio au fost cea de formă internă a operei, de istorie a evoluției scriitorului și cea a ansamblului de literatură dispus în sine. Dar în spatele unor astfel de prestări particulare ale unei arte filologice reconstruite se ascunde planul său cu privire la o *ars critica*, bazată însă pe o teorie a capacității literare productive. Dar cât de aproape se situează acest plan de hermeneutică și de critica lui Schleiermacher!

De la Schlegel a pornit însă și planul unei traduceri a operei lui Platon. Pentru aceasta s-a creat tehnica unei noi interpretări, folosită pe atunci mai întâi de Böckh și Disen în studierea lui Pindar. Platon trebuia înțeles ca un artist-filosof. Țelul interpretării îl constituie unitatea dintre caracterul filosofic și forma artistică a operei lui Platon. Filosofia aici reprezintă încă viața, prezentă împreună cu dialogul, iar forma ei scrisă constituie numai o fixare pentru reamintire. De aceea ea trebuie să fie un dialog, și în speță de o formă atât de artistică, încât să necesite o reconstituire a înlănțuirii vii a ideilor. Concomitent trebuie însă înlănțuit, potrivit unității severe a gândirii lui Platon, fiecare dialog – cel dinainte trebuie continuat,

următorul trebuie pregătit, împletindu-se astfel diversele părți ale filosofiei. Dacă sunt urmate aceste relații ale dialogului, atunci se naște conexiunea operelor de bază, care dezvăluie intenția intrinsecă a lui Platon. Abia în sesizarea acestei conexiuni constituită euristic se naște, după Schleiermacher, adevărata înțelegere a lui Platon, iar în legătură cu ea și stabilirea cronologiei operei sale; în orice caz, deși mai puțin importantă, aceasta concordă adeseori cu conexiunea însăși a operei. În vestita sa recenzie, Böckh a trebuit, să recunoască acenstă operă de maestru pe care în primul rând Platon a fost cel care a oferit-o științei filologice.

Numai în spiritul lui Schleiermacher s-a împletit însă pentru prima oară o capacitate filosofică genială cu o astfel de virtuozitate filologică. El fusese exersat la școala filosofiei transcendentale, care pentru prima oară oferea mijloace suficiente pentru concepția generală și dezlegarea problematicii hermeneutice: astfel s-au născut știința generală și doctrina euristică a explicitării[23].

Pornind de la latura interpretării dată de Ernest, în toamna lui 1804 Schleiermacher a elaborat și prima schiță a acestei doctrine, cu care voia să deschidă la Halle cursul prelegerilor sale exegetice. Deținem azi într-o formă destul de ineficace hermeneutica astfel întemeiată, care a dobândit putere de influență printr-un elev din Halle al lui Schleiermacher – Böckh – în partea strălucitoare a prelegerilor sale de filosofie enciclopedică.

Relev aici acele pasaje din hermeneutica lui Schleiermacher, de care mi se pare că depinde evoluția ulterioară a acesteia.

Orice exegeză explicitară[24] a operelor scrise este doar perfecționarea ingenioasă a procedeului comprehensiunii, ce se extinde asupra întregii vieți și se referă la orice mod de discurs sau de scriere. Analiza comprehensiunii constituie, așadar, baza elaborării regulilor exegezei (*Auslegung*). Ea nu poate fi desăvârșită decât în legătură cu analiza producerii de opere scriitoricești. Legătura dintre reguli este bazată pe raportul dintre comprehensiune și producere, raport ce determină mijloacele și limitele exegezei.

Posibilitatea unei interpretări general-valabile poate fi dedusă din natura comprehensiunii. În felul acesta, individualitatea exegetului și cea a autorului său nu stau față în față ca două fapte incomprehensibile; ambele s-au format pe baza naturii general-umane, iar prin aceasta a fost înlesnit și acordul de comunicare dintre oameni prin discurs și înțelegere. Aici expresiile formale ale lui Schleiermacher pot fi mai pe larg explicita-

[23] Formulare-program: „die allgemeine Wissenschaft und Kunstlehre der Auslegung".
[24] Redăm (din nevoia de a păstra contextualizarea) aici „Aus-Jegung" prin dublarea explicitării cu exegeza, termenul tolerând (contextual, evident) și redarea separat, respectiv fie ca exegeză, fie ca explicitare.

te psihologic. Deosebirile individuale sunt condiționate nu de diferențele calitative ale persoanelor, ci numai de diferențele de grad ale proceselor lor sufletești. Întrucât însă exegetul, experimentând oarecum propria sa vivacitate, se transpune într-un mediu istoric, el poate, pornind de aci, să accentueze sau să întărească momentan unele fenomene sufletești, iar pe altele să le treacă în umbră, în felul acesta aducând cu sine o reproducere de viață străină.

Dacă se are în vedere numai partea logică a acestui procedeu, atunci se recunoaște în el, dintr-un semn singular, condiționat numai relativ, o corelație a participării constante a științei gramaticale, logice și istorice. Exprimat în terminologia noastră logică, acest aspect logic al comprehensiunii constă de fapt în acțiunea inducției, aplicarea adevărurilor generale la cazul particular, și procedee comparabile. O sarcină mai apropiată ar fi stabilirea formelor particulare, care admit aci operațiile logice pomenite, precum și raporturile dintre ele.

Aici e vorba de dificultatea de bază a oricărei arte a exegezei. Pornind de la fiecare dintre cuvintele luate în parte și de la legătura dintre ele trebuie înțeles și întregul unei opere ca atare, iar înțelegerea deplină a singularului o presupune deja pe cea a întregului[25]. Acest cerc se repetă în raportul fiecărei opere cu modalitatea spirituală și evoluția autorului ei, și astfel se revine la raportul fiecărei opere cu specia sa literară. Schleiermacher a rezolvat practic și excelent această dificultate în introducerea, sa la *Statul* lui Platon, iar în postscriptumul prelegerilor sale exegetice am găsit alte exemple ale aceluiași procedeu.

El a început printr-o privire, de ansamblu asupra organizării materialului, ceea ce corespundea cu o citire fugară, apoi, tatonând, a cuprins corelațiile, a evidențiat dificultățile, observând cu precădere în fiecare caz pasajele importante ale compoziției. Abia apoi începea interpretarea propriu-zisă. Teoretic, aici sunt atinse limitele oricărei exegeze; ea își îndeplinește totdeauna rolul numai până într-un anumit punct; astfel, orice comprehensiune rămâne numai relativă, și nu poate fi desăvârșită. *Individuum est ineffabile*[26].

Schleiermacher a respins fărâmițarea procesului exegetic în interpretarea gramaticală, istorică, estetică și faptic-obiectivă, așa cum era ea lă-

[25] Formulare a cunoscutului (azi) „cerc hermeneutic", despre care Heidegger spunea că „ascunde posibilitatea unei cunoașteri profund originare", în comprehensiune el aparținând „structurii sensului" (*Sein und Zeit*, în *Gesamtausgabe*, I. Abt., Bd. 2, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, pp. 203, 204).

[26] E vorba de orientarea hermeneuticii spre ceea ce este exemplar, irepelabil, în fond *individualizat*, nu individual (dat empiric).

sată de înaintaşi. Aceste diferenţe semnifică numai faptul că, atunci când începe exegeza, trebuie să fie prezente cunoştinţele gramaticale, istorice, faptic-obiective şi estetice, ele putând influenţa fiecare act al acesteia. Dar procedeul exegezei, al explicitării nu se poate diviza decât în cele două părţi conţinute de cunoaşterea unei creaţii spirituale pornind de la semne ale limbii. Exegeza gramaticală merge în text din legătură în legătură, până la legătura superioară a întregului operei. Exegeza psihologică porneşte de la transpunerea în fenomenul creator intern şi înaintează apoi spre forma interioară şi exterioară a operei, iar de şi aceasta mai departe, la înţelegerea unităţii operei în spiritul propriu-zis, şi în dezvoltarea autorului ei.

Astfel s-a atins punctul de la care Schleiermacher a dezvoltat cu măiestrie regulile artei exegezei. Fundamentală rămâne învăţătura sa despre forma exterioară şi interioară, iar datele privind teoria generală a unei producţii literare sunt deosebit de profunde, în ele aflându-se *Organon*-ul istoriei literare.

Ultimul scop al procedeului hermeneutic este acela de a-l înţelege pe autor mai bine decât s-a înţeles el însuşi[27]. Este o frază care constituie consecinţa necesară a învăţăturii despre creaţia inconştientă.

5

Să facem bilanţul. Faţă de o exegeză care dobândeşte valabilitate universală, *Comprehensiunea* este numai un monument de limbă. Dacă interpretarea filologică din cadrul hermeneuticii este conştientă de procedeul şi temeiul său de drept, atunci avantajul practic al unei asemenea discipline, comparat cu exerciţiul viu, nu putea, pe drept cuvânt, să fie prea mult încurajat de Fr. A. Wolf. Dar tocmai dincolo de acest avantaj practic al chestiunii exegezei mi se pare că de aci rezidă cea de a doua *sarcină principală*: împotriva infiltrării permanente a arbitrarului romantic şi a subiectivităţii sceptice în domeniul istoriei, ea trebuie să întemeieze din punct de vedere teoretic valabilitatea generală a interpretării, pe care se bazează toată siguranţa istoriei. Luată în corelaţie cu teoria cunoaşterii, logica şi metodologia ştiinţelor spiritului, această învăţătură a interpretării devine o importantă verigă de legătură între filosofie şi ştiinţele istorice, un element component principal al fundamentării ştiinţelor spiritului.

[27] Formulare celebră, devenită cuvânt de ordine: „...den Autor besser zu verstehen, als er sich selber-verstanden hat". Este ceea ce devenit central în hermeneutica modernă în formula „Besser-Verstehen".

HUSSERL - FENOMENOLOGIA CA METODĂ ŞI FILOSOFIE

1. Întemeietor al fenomenologiei şi cel care i-a elaborat amănunţit conceptele şi „tehnicile" specifice, a fost Edmund Husserl (1859-1938)[1], gân-

[1] Născut la Prostějov (Prossnitz), în Moravia, la 8 aprilie 1859, Husserl şi-a făcut studiile gimnaziale în Olmütz, absolvind în 1876. A studiat apoi la Universitatea din Leipzig şi la cea din Berlin, matematică la Weierstrass şi filosofie la Paulsen; din 1881 a urmat cursurile Universităţii din Viena, într-un mediu filosofic influenţat de Brentano, promovând în semestrul de iarnă 1882-1883. În 1887 – „abilitarea" la Halle (cu teza *Über den Begriff der Zahl; psyhologische Analyse*), unde a funcţionat ca „Privatdozent" până în 1901. Sub influenţa lui C. Stumpf, teza amintită e dezvoltată într-o amplă *Philosophie der Arithmetik; psychologische und logische Untersuchungen* (1891). Între 1891-1900 a studiat amănunţit problematica fundamentelor matematicii şi logicii matematice (E. Schröder, E. Voigt, G. Frege) şi a filosofiei ştiinţei în genere; încă la Halle a ţinut primele prelegeri (asupra epistemologiei, metafizicii şi asupra eticii lui D. Hume). În 1900 au apărut vestitele *Logische Untersuchungen*. Din 1901 – profesor la Göttingen (din 1906 – titular). În 1916 îi urmează lui Rickert la Freiburg im Breisgau, unde funcţionează până la pensionarea sa, în 1928. A decedat la 27 aprilie 1938, la Freiburg.

Lucrări principale: *Filosofia aritmeticii* (*Philosophie der Arithmetik*, 1891); *Cercetări logice* (*Logische Untersuchungen*, 2 volume, 1900-1901; în ed. 2-a, 1913-1922, în 3 vol.; această ediţie rămâne neschimbată şi în ediţiile următoare); *Filosofia ca ştiinţă riguroasă* (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, revista *Logos*, Tübingen, 1910-1911; ed. a 2-a, în volum, 1965); *Ideile unei fenomenologii pure şi ale unei filosofii fenomenologice* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I: Allgemeine. Einführung in die reine Phänomenologie, 1913; ed. a 2-a, 1922; ed. a 3-a,. 1928; întregită în *Husserliana*, vol. II şi III, 1950); *Phenomenology* (în *Encyclopedia Britannica*, ed. 14-a, 1927, vol. 17), *Prelegerile lui Husserl asupra fenomenologiei conştiinţei interne a timpului* (*E. Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des innern Zeitbewusstseins*, ed. M. Heidegger, în 1928; reed. de R. Boehm în *Husserliana*, vol. X, 1966); *Logică formală şi logica transcendentală* (*Formale und transzendentale Logik*, 1929; reed. de P. Janssen, în *Husserliana*, vol. XVII, 1974); *Postfaţă la ideile unei fenomenologii pure* (*Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 1930; reluat în *Husserliana*, vol. V, 1952); *Méditations cartésiennes* (1931; originalul editat de S. Strasser, în *Husserliana*, vol. I, 1950); *Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, în rev. *Philosophie*, I. Beograd, 1936; completată şi editată de W. Biemel, în *Husserliana*, vol. VI, 1957); *Experienţă şi judecată* (*Erfahrung und Urteil*, ed. de L. Landgrebe în 1939; ed. 2-a, 1954; ed. 4-a, 1972); *Problema originilor geometriei* (*Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie*, publicată de E. Fink, în „Revue Internationale de Philosophie", 2, 1939); *Husserl* (articol pentru Philosophen-Lexikon, I, hrsg. von W- Ziegenfuss, 1937, publ. în 1949); *Proiectul unei „Prefeţe" la „Cercetări logice"* (*Entwurf einer „Vorrede" zu den „Logischen Untersuchungen"*, Louvian, 1939).

Menţionăm că unele studii şi articole au fost publicate postum de colaboratori apropiaţi ai lui Husserl. În 1939 s-au înfiinţat la Louvain „Archive-Husserl" (cu filiale apoi la Köln, Paris, Strassbourg; Buffalo), care (din 1950 sub conducerea lui L. Van Breda, din 1974 sub

ditor de formaţie enciclopedică, unul dintre cei mai de seamă din secolul al XX-lea.

Opera lui Husserl, impresionantă prin diversitatea preocupărilor, amploarea abordărilor şi, mai ales, prin caracterul prospectiv al elaborărilor constituie şi astăzi un teren de intense confruntări teoretico-metodologice, impunându-se ca un punct de referinţă în reconstrucţia actuală a domeniilor logicii, filosofiei valorilor şi culturii etc.

„Criza existenţei umane europene", scria Husserl în 1935, manifestată „prin nenumărate simptome de decădere a vieţii şi atât de calomniată astăzi", nu este „un destin sumbru, o fatalitate, inevitabilă"; această criză „nu are însă decât două căi de ieşire: sau declinul Europei în înstrăinare de propriul ei sens de viaţă raţională, decăderea în duşmănie faţă de spirit şi în barbarie, sau renaşterea Europei din spiritul filosofiei printr-un eroism al raţiunii"[2].

De fapt, Husserl formulase încă timpuriu ideea că „fenomenologia îşi recunoaşte funcţia proprie într-o viaţă transcendentală posibilă a omenirii. Ea recunoaşte normele absolute ce decurg din aceasta, precum şi propria-i structură teleologică originară, orientată spre dezvăluirea acestor norme şi a acţiunii practice conştiente a lor. Ea se consideră astfel ca o funcţie a conştiinţei de sine universale a omenirii"[3].

2. Pledoaria pentru semnificaţia umană a ştiinţei şi a cugetării caracterizează, de fapt, întreg proiectul husserlian de reconstrucţie filosofică. Nu este deloc întâmplătoare orientarea sa tot mai mult spre viaţă, spre problematica libertăţii şi a autoafirmării omului în creaţiile majore ale culturii.

Dincolo de ideea fenomenologiei ca „ştiinţă despre fenomene", (prezentată la matematicianul Lambert şi la Kant) sau ca teorie a etapelor

conducerea lui S. I. Jsseling) au valorificat o parte din moştenirea în texte (circa 50.000 de pagini manuscris) a lui Husserl, fie reeditând şi întregind lucrările apărute în timpul vieţii autorului, fie oferind lucrări şi texte inedite, în *Husserliana. Edmund Husserls Gesammelte Werke*, vol. I-XXXIX (ediţia continuă). O bibliografie cuprinzătoare în E. Husserl, *Scrieri filosofice alese* (trad., note şi bibliografie de Al. Boboc) Ed. Academiei Române, 1990, pp. 231-252; E. Huserl, *Conferinţe pariziene şi alte scrieri filosofice* (trad., note, postfaţă şi comentarii de Al. Boboc), Editura Paideia, 1999 (pp. 121-136); E. Husserl, *Criza umanităţii europene şi filosofia* (trad., note şi comentarii de Al. Boboc), Editura Paideia, 2003 (pp. 141-158). Menţionăm că pe parcursul studiului vom face trimitere la principala literatură de referinţă.

[2] E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, în *Husserliana. Edmund Husserls Gesammelte Werke*, Bd. VI, hrsg. von W. Biemel, 2. Aufl., Den Haag, M. Nijhoff, 1962, pp. 347-348.

[3] E. Husserl, *Der Encyclopaedia Britannica. Artikel* (IV), în *Husserliana*, Bd. IX, hrsg. von W. Biemel, 1962, p. 299.

succesive ale „spiritului" (Hegel), fenomenologia inițiată de Husserl propune o „întoarcere la începuturi", adică la fundamente, la ceea ce este esențial și necesar pentru desfășurarea demersului teoretico-științific și filosofic. Tocmai de aceea, ieșirea din matca clasică a unei filosofii fundată pe rațiune, al cărei prototip îl constituie pentru Husserl, Descartes, și orientarea spre „lumea vieții" (*Lebenswelt*), lumea umanului, a determinat ceea ce s-a numit „despărțirea de cartezianism"[4].

Acest „rămas bun de la cartezianism" se realizează prin trecerea la o nouă viziune asupra psihologicului și matematicului și implicit, asupra ontologiei și logicii. De fapt, celebrele *Cercetări logice* reprezintă totodată o continuare a gândirii moderne și o ruptură cu modalitățile speculative și empiriste-psihologiste ale acesteia. „Cercetările logice a căror publicare o încep cu *Prolegomena* – scria Husserl în prefața, la prima ediție (1900) – au rezultat din problemele imperioase de care s-au izbit mereu și, în cele din urmă, s-au întrerupt strădaniile mele spre o clarificare filosofică a matematicii pure. Ceea ce, atât după expunerile logicii tradiționale cât și după ale celei mai noi, ar fi trebuit să apară pe deplin inteligibil, anume esența rațională a științei deductive, cu unitatea ei formală și metodică, simbolică, mi s-a înfățișat destul de neclar și problematic. Pe măsură ce pătrundeam analitic în acest studiu deveneam conștient că logica timpului nostru nu este corespunzătoare actualei științe, pe care ea ar trebui să o explice".[5]

După cum mărturisea întemeietorul fenomenologiei, dificultăți deosebite i-au pricinuit cercetările logice asupra aritmeticii formale și teoriei multiplicității, ceea ce l-a și determinat să treacă dincolo de sfera proprie a matematicii, la „o teorie generală a sistemelor deductive formale" și, totodată, la o altă înțelegere, necantitativă, a esenței generale a matematicului sau „formalului" și a raportului dintre formalul aritmeticii și formalul logicii[6].

În acest context și inițiază o critică a psihologismului (reducerea logicului la fundamentele lui în actele psihice, nedistincția dintre logic-valabil și psihologic) și a consecințelor lui relativiste și subiectiviste, și propune o reformă a logicii după modelul matematic. „În sensul unei metodologii științifice – scria Husserl – logica își află fundamentele cele mai importante în afara psihologiei"; este ideea „logicii pure" ca „știință teoretică, independentă de orice empiric, ca atare, și de psihologie", având

[4] L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 3. Aufl., Gütersloh, 1969, pp. 46-48, 163.
[5] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Erster Band: *Prolegomena zu reinen Logik*, 5. Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1968, p. V.
[6] *Ibidem*, pp. V, VI.

ca temă în primul rând „fixarea, categoriilor pure ale semnificației, a categoriilor obiectuale și a complexelor logice"[7].

Conceptul de „logică pură" cuprinde „un cerc teoretic închis de probleme, care se raportează în mod esențial la ideea de teorie"; întrucât nicio știință nu e posibilă fără explicare și fundare, adică fără teorie, logica pură în modalitatea generală cuprinde condițiile ideale ale posibilității științei în genere"[8].

3. Husserl angaja astfel ideea independenței, a autonomiei logicului și, implicit, a fundamentării (filosofico-metodologice, evident) logicii ca disciplină. El considera astfel îndreptățită maniera de a începe expunerea logicii cu o cercetare care să deobească riguros între *expresie* (*Audruck*) și *semnificație* (*Bedeutung*), precum și între semn (*Zeichen*) și expresie.

„Orice semn – scria el – este semn pentru ceva, însă nu fiecare semn are o «semnificație», un sens care este exprimat cu ajutorul semnului."[9] Există semne care nu exprimă nimic, care nu au o funcție de semnificare, ci sunt doar „indicii" (*Anzeichen*). Expresiile sunt însă semne cu „semnificație"[10].

Deci expresia „nu numai că spune ceva, ci spune despre ceva. Ea nu are doar o semnificație, ci se raportează la un anumit obiect"[11]. Orice expresie „vizează" un corelat: conținutul ei „intențional". În raport cu „actul pur" al expresiei distingem: conținutul ca obiect; conținutul ca sens efectuat intuitiv; „conținutul ca semnificație"[12].

Semnificația nu este astfel identică cu obiectul, ci este: 1) intenția prin care expresia capătă sens; 2) „unitate ideală" independentă de actele în care se poate exprima. Se face astfel *distincția* – capitală pentru logica modernă – *între actul de judecare trăit actual și conținutul ideal al judecății sau sensul ei.* Pentru Husserl, semnificația ca „unitate ideală" este în sine (semnificație propriu-zisă), iar semnificația realizată (prin care expresia capătă sens) este sensul propriu-zis.

4. În strânsă legătură cu teoria sa a semnificației, Husserl a început și elaborarea sistematică a conceptului de *intenționalitate*, pe care se va clădi apoi aproape întregul aparat conceptual al mișcării filosofice generate de fenomenologie.

[7] *Ibidem*, pp. 211, 242.
[8] *Ibidem*, p. 255.
[9] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, I. Teil, 5. Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1968, p. 23.
[10] *Ibidem*, p. 30.
[11] *Ibidem*, p. 46.
[12] *Ibidem*, p. 52.

Conceptul de „intenționalitate" apare încă în *Cercetări logice*, cu prilejul analizei „trăirii intenționale" și a conținutului ei. „Idealitatea speciei" și, ca urmare, idealitatea semnificațiilor trimite la acte de semnificare. „Semnificațiile trebuie să se bazeze pe intenții de semnificare, care pot fi puse în certă relație cu intuiția. Căci adesea vorbim despre realizarea intenției de semnificare prin intuiția corespunzătoare, iar cea mai înaltă formă a acestei realizări este dată în evidență"[13].

Trebuie să distingem „între conținutul real al unui act și conținutul său intențional"; „obiectualitatea intențională" este în diverse acte (percepție, judecată, dorință") aceeași: „pentru contemplarea reală, fenomenologică, obiectualitatea însăși nu există; ea este, în genere vorbind, transcendentă actului".[14] Obiectul este „un act cu o intenție caracteristică determinată".

Nu orice moment real „în unitatea concretă a unei trăiri intenționale are caracterul fundamental al intenționalității, adică proprietatea de a fi «conștiința a ceva»"[15]. Cu toate acestea, intenționalitatea rămâne „tema fenomenologică fundamentală"; ea este „o proprietate esențială a trăitului în genere", este „conștiința caracterizată în modul cel mai pregnant"; chiar întregul „flux al trăitului" este „flux al conștiinței"[16].

Determinarea fenomenului intenționalității pe baza ideilor de *semnificație* și *expresie* duce astfel la un studiu mai amănunțit a ceea ce este o conștiință intențională.

Cu aceasta, Husserl caută să elibereze teoria intenționalității de orice „rest naturalist" și să o facă aptă pentru susținerea unei teorii a evidenței. Totul se concentrează la conștiință. Fiecare stare de conștiință are „un ori-

---

[13] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1. pp. 343, 344.

[14] *Ibidem*, pp. 397, 412.

[15] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erster Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, în *Husserliana*, Bd. III, 1950, p. 65.

[16] *Ibidem*, pp. 167, 168. Ca manieră de a identifica conștiința ca deschidere, ideea de *intenționalitate* suprimă caracterul absolut al problemei epistemologice, permițând o comprehensiune «conciliatoare» a diverselor existențe" (A. De Waelhens, *L'idee phénoménologique d'intentionalité et la pensée moderne / Husserl und das Denken der Neuzeit*, în *Phänomenologica* 2, 1959, Den Haag, Nijrhof, p. 121). De fapt, concepând intenționalitatea ca „esență a conștiinței", Husserl definește „sarcina proprie a fenomenologiei", anume descrierea conștiinței întrucât este «conștiința – ceva». Pe acest temei „obiectul este unitatea ideală a intenției și a efectuării intuitive", psihologismul fiind astfel depășit (D. Souche-Dagues, *Le Développement de l'intentionalité dans la phénomenologie husserlienne*, Phänomenologica 52, 1972, pp. 1, 22).

De reținut prezența temei în cercetarea contemporană: D. W. Smith / R. McIntyre, *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning, and Laguage* (D. Reidel, 1982); M.J. Harney, *Intentionality, Sens and the Mind* (The Hague, Nijhoff, 1984); J. R. Searle, *Intentionality. An Essai in the Philosophy of Mind* (Cambridge Univ. Press 1983); *Dialectica*, vol. 38 (Fasc. 2-3, 1984: „Intentionality").

zont pe care Husserl îl numeşte intenţional şi al cărui rol stă în aceea că duce la acele potenţialităţi ale conştiinţei care fac parte din acest orizont"[17].

Cu ideea „conştiinţei intenţionale" este pusă în umbra definitiv concepţia conştiinţei-oglindă, trecându-se la o abordare cu adevărat modernă a întregii problematici a cunoaşterii.

5. Pe terenul discuţiei, despre semnificaţie şi intenţionalitate se pot înţelege mai bine esenţa şi funcţionalitatea metodei fenomenologice. Căci „metoda" nu se confundă cu abstracţia, deoarece fenomenologia e independentă de orice „existenţă naturală sau empirică": „problema fundamentală" fiind cea a intenţionalităţii, dezlegarea ei cere o „metodă specifică"[18] opusă deductivismului şi constructivismului.

Husserl însuşi scria: „fenomenologia este câmpul nesfârşit al analizelor şi al descrierilor esenţei", însă nu un câmp al deducţiilor şi, ca urmare, „idealismul transcendental-fenomenologic" se află „în cea mai evidentă opoziţie" faţă de „orice idealism psihologic"[19]. „Metoda fenomenologică" este determinată de „necesitatea unui început nou, radical al filosofiei"; „alături de *reducţia fenomenologică, intuiţia eidetică* este forma de bază a oricărei metode transcendentale"[20].

Husserl preciza că prin „reducţie" nu e „vorba de „excluderea" transcendentului real (nici chiar în sens psihologic empiric), ci de „excluderea transcendentului ca existenţă crescândă, adică a tot ceea ce nu este un dat evident în sens propriu, un dat absolut al purei intuiri"[21].

În alţi termeni, „reducţia fenomenologică" este „eliminare" (*Aus-schaltung*) a „atitudinii naturale" şi ea rămâne la „conştiinţa pură absolută sau

---

[17] N. Bagdasar, *Teoria cunoştinţei*, ed. a II-a, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1944, p. 428. Este de reţinut că unul dintre cei mai buni cunoscători ai operei lui Husserl a marcat încă de timpuriu caracterul metodologic al doctrinei intenţionalităţii şi deschiderea ei spre o ontologie. „Intenţionalitatea – scria E. Fink – este termenul de bază al lui Husserl pentru relaţia subiect-obiect"; trebuie spus însă că, „mai originară decât orice existent, decât toate obiectele şi subiectele este lumea. După esenţa ei proprie, gândirea este deschidere a omului către lume" („Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens", în E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische-Vorträge und Aufsätze*, K. Alber, Freiburg/Munchen, 1976, p. 155).

[18] N. Bagdasar, „Edmund Husserl", în *Revista de filosofie*, vol. XIII, (Serie Nouă), N°. 1, 1928, pp. 30-36.

[19] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, în *Husserliana*, Bd. V, 1952, pp. 59, 149-150.

[20] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, în *Husserliana*, Bd. I. 1963, pp. 45, 106.

[21] E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, 2. Aufl., în *Husserliana*, Bd. II, 1973, p. 9 (în traducere: *Ideea de fenomenologie şi alte scrieri filosofice*, trad., note şi postfaţă de Al. Boboc, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2002).

transcendentală ca reziduu"; are loc astfel „punerea în paranteză" (*Entklammerung*) nu numai „a lumii naturale (cu lucrurile, animalele şi oamenii ei), ci şi a ştiinţelor naturii şi a celor umane, cu întreaga lor sumă de cunoaşteri"; „rămâne ca reziduu al eliminării fenomenologice a lumii şi a subiectivităţii empirice ce-i aparţine numai un *Eu* pur"[22], descris apoi în *Meditaţii carteziene* într-o „Egologie transcendentală".

Este semnificativ că în articolul *Fenomenologie* (din *Enciclopedia Britanică*, 1927), Husserl preciza: „*termenul «fenomenologie»* desemnează *o nouă metodă de descriere* (subl. n.), instituită la sfârşitul ultimului secol în filosofie, metodă susceptibilă de a furniza o ştiinţă *a priori*, în stare să ofere un «Organon» pentru o filosofie riguros ştiinţifică şi pentru revizuirea metodelor tuturor ştiinţelor"[23].

Componentele acestui procedeu metodic apar aici cu deosebită claritate: „fenomenologul care vrea să-şi dobândească conştiinţa ca fenomen pur, dar şi să cunoască de o manieră aparte propria sa «viaţă» pură, trebuie să practice o ἐποχή; el trebuie «să suspende» orice «teză» proprie conştiinţei nereflectate şi să nu subscrie la nicio judecată privind lumea «obiectivă». Experienţa însăşi va rămâne ceea ce ea era, căci nu se poate descrie o experienţă intenţională fără a descrie ceea ce în această experienţă este ca atare obiect al conştiinţei, întrucât aceasta e comprehensivă"[24].

Pentru a obţine, prin „reducţie fenomenologică", „fenomenele", însuşi „psihicul pur", se procedează „în două etape": „1) operarea unei ἐποχή sistematice şi radicale a fiecărei «teze» ce s-a obiectivat într-o, experienţă", operaţie ce se aplică „totodată la considerarea obiectelor particulare şi la atitudinea globală a spiritului"; 2) recunoaşterea, înţelegerea şi de-

[22] Husserl, *Ideen* I, pp. 136, 137, 138.

[23] E. Husserl, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel* (vierte Fassung), în *Husserliana*, Bd. IX, 1962, pp. 277, 285.

[24] *Ibidem*, p. 282. Noutatea nu o constituie aici deducerea, nici producerea „fenomenului", ci „reducţia" la fenomen în sensul fenomenologiei pure, pentru care „fenomenele" sunt caracterizate de Husserl (*Ideen*, I, *Husserliana*, III, p. 16) ca «reale» ceea ce necesită şi „alte reducţii, anume cele specific transcedentale, menite «să purifice» fenomenele psihice şi să facă din fenomenologie nu o doctrină a esenţei fenomenelor reale, ci una a fenomenelor reduse transcendental".

După E. Ströcker, P. Janssen, *Phänomenologische Philosophie* (K. Alber, Freiburg, München, 1989, pp. 83-84), Husserl a deosebit o reducţie eidetică de reducţia transcendentală sau fenomenologică în sens restrâns şi de aceea „fenomenologia pură" are mereu un sens dublu, nu doar cel transcedental „pur".

Aci o explicaţie simplă: din „reducţia eidetică" decurge deosebirea „fapt – esenţă (*eidos*)", de exemplu de la acest roşu individual la esenţa „roşu"; prin „reducţia transcedentală" se distinge „real – ireal" (de pildă: „roşu" – „roşeaţă"). Husserl însuşi scrie (*Ideen* I, pp. 7, 14, 22, 29): „toate «trăirile purificate transcendental» sunt «reale» şi cercetate de fenomenologie ca «esenţe»; avem de lămurit în ce sens «esenţă» (*eidos*) şi mai ales «obiectualităţi»".

scrierea cu grijă a multiplelor „apariţii" a ceea ce nu mai desemnează „obiecte", ci „unităţi de sens", în aşa fel încât descrierea fenomenologică se va diviza în două părţi: descrierea „noemei" sau vizatul subiectiv al experienţei – şi descrierea „noematei" sau obiectul vizat în experienţă.[25]

„Reducţia" vine cu intenţia de a depăşi dificultăţile transcendentalismului kantian, operând adevărata „răsturnare copernicană": „reducţia transcendentală nu este numai o simplă schimbare de atitudine, ci principiul metodic reflexiv şi transcendental al oricărei metode transcendentale; se poate spune că abia în acest mod se rezolvă pe deplin, enigma «răsturnării copernicane» şi „se restaurează conceptul cel mai originar al filosofiei ca ştiinţă universală justificată autonom"[26].

6. Husserl propune apoi o „fundare teoretico-gnoseologică, adică fenomenologică a logicii pure", logică ce cuprinde „un cerc teoretic închis de probleme care se raportează în mod esenţial la ideea de teorie; întrucât nicio ştiinţă nu este posibilă fără o explicare pornind de la fundamente, adică fără teorie, logica pură în modalitatea cea mai generală cuprinde condiţiile ideale ale posibilităţii ştiinţei în genere"[27].

De fapt, *Logica formală şi logica transcendentală* tematizează logicul astfel încât „el să poată să satisfacă exigenţe filosofice universale"; de aici şi necesitatea „logicii transcendentale", care este „o concretizare a tezei generale fenomenologice", schiţând „întoarcerea de la domeniul analiticului-formal în evidenţa experienţei lumii vieţii"[28].

Este de reţinut ca Husserl leagă noua construcţie în logică de resemnificarea umană a ştiinţei: „starea actuală a ştiinţelor europene necesită o reflecţie (*Besinnung*) radicală: în principiu, ele şi-au pierdut marea încredere în ele însele, în semnificaţia lor absolută. Omul modern de astăzi nu mai vede în ştiinţă şi în noua cultură formată prin ea autoobiectivarea raţiunii universale, ca modernul epocii luminilor"; întrucât „trăim în genere într-o lume devenită ininteligibilă", trebuie să ne raportăm: „critic şi sceptic" la „cultura ştiinţifică devenită istorică"[29].

[25] *Ibidem*, p. 283.
[26] *Ibidem*, pp. 277, 298.
[27] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, pp. 2, 3; I, pp. 254-255.
[28] P. Janssen, *Einleitung*, la E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, *Husserliana*, Bd. XVII, 1974, pp. V, XXVII, XVIII, XII.
[29] E. Husserl, *Formale und transzcendentale Logik*, p. 9. Aşa cum s-a observat, „numai o nouă modalitate a ştiinţificităţii poate, după Husserl, să elimine criza umanităţii europene"; hotărâtor pentru Husserl este faptul „că această ştiinţificitate se dezvoltă într-o concepţie transcendentală despre fundamentul sensului existenţei lumii" (P. Janssen, *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1976, p. 144).

În această raportare ne ajută o nouă concepție despre știință și o nouă logică: nu logica formală tradițională, ci o logică întemeiată fenomenologic. Căci numai aceasta „permite să se înțeleagă pe deplin că științele pozitive pot să realizeze numai o raționalitate relativă, unilaterală, care lasă după sine o deplină iraționalitate, ca latură opusă necesară"[30].

Husserl caută apoi o originare a „conceptelor logice fundamentale" în „lumea vieții (*Lebenswelt*), domeniul prepredicativ", în care „lumea" apare „ca orizont al oricărui substrat posibil al judecății", iar „întoarcerea la evidența experienței", ca „întoarcere la lumea vieții, adică lumea în care noi trăim deja și care oferă terenul pentru orice realizare cognitivă și pentru întreaga determinare științifică"[31].

7. Dezvoltările logice ale lui Husserl, dezvoltări care își află sursele în primele sale lucrări[32] pun în lumină o altă posibilitate de evoluție a autorului în fundarea logicii, anume cea oferită de studiul limbajului. Este ideea unei semiotici ca „logică a semnelor": „introducerea unei asemenea logici și-a propus ca țel să fundamenteze funcția reprezentării simbolice și activitatea de judecare, înainte de toate modalitățile algoritmice, care au devenit în cea mai mare măsură instrumente ale progresului în științele exacte"[33].

Pe bună dreptate s-a precizat că, pe baza înțelegerii „înfloririi matematicii formale", Husserl a influențat, așa cum recunoștea Tarski (în *Conceptul de adevăr în limbile formalizate*, 1936), formarea conceptului de „categorie semantică"; aceasta nu este decât „o reluare a noțiunii husserliene de categorie de semnificație", care fundează întreaga logică husserliană, în care formalul „nu corespunde de fapt formalizării în sensul tehnic al logicii moderne, ci axiomatizării", elaborată într-o modalitate apropiată

[30] E. Husserl, *op. cit.*, p. 21.

[31] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, 4. Aufl., F. Meiner, Hamburg, 1972, pp. 36, 38. Într-un *Nachwort*, L. Eley atrage atenția asupra implicațiilor acestei lucrări pentru filosofia limbajului; îndeosebi prin distincția între „experiența prepredicativă (receptivă) și gândirea predicativă și obiectualitățile intelectului"; limbajul este „nu numai *limbaj explicativ* și *limbaj mediator*, ci acel orizont care se reflectă ca sens al sensibilului" (pp. 483-484). Același autor precizează, cu alt prilej, că „în cadrele *fenomenologiei*, chestiunea limbajului este cu atât mai relevantă, cu cât acesta face posibilă logica și categoriile acesteia" („Sprache und Sprechakt", în vol.: *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, hrsg. von J. Simon, K. Alber, Freiburg-München, 1974, p. 139).

[32] *Über den Begriff der Zahl* (1887, lucrare „de abilitare"); *Zur Logik der Zeichen* (*Semiotik*) (1890); *Philosophie der Aritmethik* (1891).

[33] E. Husserl, *Zur Logik der Zeichen*, în *Husserliana*, Bd. XII, 1970, p. 365 (traducere în E. Husserl, *Scrieri filosofice alese*, trad. de Al. Boboc, București, Editura Academiei Române, 1993: „Despre logica semnelor". Comparație cu Frege în Alexandru Boboc, „Der Bedeutungsbegriff bei Husserl und Frege" (*Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Philosophia*, XLIV, 1-2, 1999, pp. 73-85).

de cea din celebra lucrare *Fundamente ale logicii teoretice* (1928) a lui Hilbert şi Ackermann[34].

Într-un alt context Ryle a precizat: deşi fenomenologia şi „analiza lingvistică" sunt în genere „lucruri complet diferite", în *Logica* lui Husserl „survin" multe elemente care au atras atenţia logicienilor, de la Frege la Quine[35].

Fenomenologia lui Husserl şi logica fenomenologică în genere au contribuit substanţial la eliberarea logicii de psihologism şi biologism, precum şi de mecanismul teoriei empiriste a abstracţiei, pregătind terenul pentru logica modernă şi păstrând totodată echilibrul între logic şi filosofic. Spiritul husserlianismului apare şi în reconstrucţia mai largă a teoriei şi a metodologiei ştiinţei.

8. Ideea întemeierii unei „filosofii fenomenologice" rămâne o altă dominantă a căutărilor şi elaborărilor lui Husserl. El se raportează mai întâi la tradiţiile filosofiei, îndeosebi la *Meditaţiile metafizice* ale lui Descartes, operă care „a determinat evoluţia filosofiei moderne spre filosofia transcendentală, a cărei formă ultimă şi cea mai radicală o reprezintă fenomenologia"; de fapt, scopul noilor *Meditaţii* este de a demonstra „posibilitatea concretă a ideii carteziene a unei filosofii ca ştiinţă universală din fundamente absolute"[36]. Dar este vorba de o „transpoziţie critică" a cartezianismului, ceea ce duce la o nouă filosofie a conştiinţei, prin sublinierea semnificaţiei intersubiectivităţii (fără de care fenomenologia nu poate justifica o filosofie).

Cu aceasta se anunţă atât conştientizarea dificultăţilor fenomenologiei, cât şi ieşirea ei spre viaţă şi istorie. Pe baza textelor, husserliene s-a pus în lumină semnificaţia temporalităţii şi a comunităţii: „Eu sunt contemporan, sunt în contemporaneitate. Dar contemporaneitatea mea este în genere ca atare numai întrucât ea este co-contemporaneitate (*Mitgegenwart*); contemporaneitatea celuilalt (*des Anderen*), fără a cărei comunicare eu nu sunt contemporan, este pentru mine co-contemporaneitate, iar eu însumi sunt pentru celălalt co-contemporaneitate... Eu sunt în celălalt şi celălalt este în mine"[37].

---

[34] G. Bachelard, *Logique husserlienne et sémantique*, în vol. *Wahrheit und Verifikation*, Phaenomenologica 61, 1974, pp. 117-118.

[35] G. Ryle, *Phenomenology and Linguistic Analysis*, în vol. *Phänomenologie und Sprachanalyse*, „Neue Hefte für Philosophie", I, Gottingen, 1971, pp. 3, 5.

[36] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, *Husserliana*, I, pp. 178, 187.

[37] G. Brand, *Edmund Husserl. Zur Phänomenologie der Intersubiektivität. Texte aus dem Nachlass*, în *Phänomenologische Forschungen* 6/7; *Husserl, Schleler, Heidegger in der Sicht neuer* Quellen,

Este de remarcat că, deşi exemplare pentru punctul de vedere al „subiectivităţii transcendentale", *Meditaţiile* argumentează importanţa prezenţei lumii: „celălalt eu", „o comunitate de monade"; aceasta întrucât „proprietatea fundamentală a conştiinţei" este „de a fi conştiinţa a ceva, aşa cum *cogito* poartă în sine *cogitum*-ul său"[38].

Husserl nu mai urmăreşte realizarea ideii unei „filosofii universale" orientată după „noua ştiinţă a naturii" (ca la Descartes şi în timpul său), ci „un sistem de discipline fenomenologice, corelative tematic nu pe fundalul ultim al axiomei *ego cogito*, ci al unei conştiinţe de sine universale, câştigată prin *epoché* prin „pierderea lumii"[39]

Autorul atrage atenţia asupra faptului că „o nouă formă a filosofiei transcendentale" poate, prin prezenţa motivelor carteziene, să fie numită „neocartezianism", după cum poate, prin noua viziune asupra lui *Cogito*, să fie considerată ca opusul cartezianismului[40].

Aşa cum preciza Husserl, „ego-ul transcendental nu instituie în sine un *alter ego* transcendental în mod arbitrar, ci în mod necesar. Tocmai cu acestea subiectivitatea transcendentală se lărgeşte către *intersubiectivitate către socialitatea intersubiectiv-transcendentală*, care constituie terenul transcendental pentru *intersubiectivitatea naturii şi a lumii* şi nu mai puţin pentru intersubiectivitatea existenţei tuturor obiectualităţilor ideale"[41].

9. Tema intersubiectivităţii[42] a constituit o preocupare constantă a lui Husserl, ea anunţând, de fapt, specificul prin care fenomenologia iese din matca idealismului modern, clasic.

Redaction: E. W.-Orth, Karl Albor, Freiburg/München, 1978, p. 69 şi mai clar: „Fără cele două aspecte ale temporalităţii şi istoricităţii nu se înţelege corect nici individul personal, nici comunitatea. Temporalitatea şi istoricitatea străbat şi fundează viaţa noastră personală şi colectivă" (*ibidem*, p. 105). De fapt scrie G. Brandt (*Die Lebenswelt. Eine Philosophie des Konkreten Aprori*, W. de Gruyter, 1971, p. 16): „fenomenologia nu este, în ultimă instanţă, decât o clarificare a problematicii «lumii vieţii»... Pentru prima dată în istoria gândirii, Husserl a făcut o problemă din ceea ce nu fusese sesizat până atunci, deoarece, deşi de la sine înţeles, se afla aşa de aproape încât a fost pierdut din vedere, anume: că noi ne aflăm într-o lume care ne precede ca domeniu neluat în seamă de vreo interogare".

În alţi termeni, este ideea unităţii dintre ştiinţă şi teorie şi „lumea vieţii" (*Lebenswelt*), prin considerarea acesteia din urmă ca problemă filosofică. De aci şi explicarea în unitate a „crizei ştiinţelor europene" şi a „crizei umanităţii europene" şi „soluţia": depăşirea „închiderii" în raţionalism şi pozitivism prin „salvarea raţionalităţii şi a poziţivităţii într-o filosofie universală".

[38] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, pp. 188, 189.

[39] *Ibidem*, pp. 182, 183.

[40] *Ibidem*, pp. 43 şi urm.

[41] E. Husserl, *Die Pariser Vorträge*, *Husserliana*, I. p. 35.

[42] Este semnificativ că cele 3 volume (XIII-XV), apărute în 1973, în *Husserliana*, consacrate „fenomenologiei intersubiectivităţii", acoperă o perioadă îndelungată şi, într-un fel, anii mai productivi ai creaţiei întemeietorului fenomenologiei: 1905-1935.

Încă într-un text timpuriu (1908), intitulat provizoriu *Monadologie*, Husserl scria: „conştiinţa, deci, este Absolutul. Conştiinţa mea este existenţă absolută şi fiecare conştiinţă este existenţă absolută. Conştiinţa mea trecută este fostă existenţă absolută, şi fiecare conştiinţă trecută este fostă existenţă absolută. Conştiinţa *ta* este pentru conştiinţa mea existenţa exterioară *absolută* şi conştiinţa mea e la fel pentru tine"[43].

Aparent, am avea de-a face cu o nouă monadologie. Husserl precizează însă (text din 1922), contrar tezelor leibniziene despre imposibilitatea de comunicare a substanţelor, „transcendenţa *Alter ego*-ului", o „monadologie absolută ca dezvoltare a egologiei transcendentale" sau, mai exact, „anunţarea unui *eu-opus* în subiectivitate şi identificarea intersubiectivă a unităţilor constitutive. *Monadele au ferestre*" (subl. n.)[44].

Încă o dată, ca şi *intenţionalitatea* (în lucrările publicate de Husserl însuşi), *intersubiectivitatea* propune fenomenologia ca pe o filosofie a deschiderii, care justifică posibilitatea comunicării şi a „existenţei-împreună" (de fapt, socializarea) şi nu atomizarea, izolarea umanului în entităţi absolute. Pe bună dreptate, fenomenologii din zilele noastre caută la Husserl „cercetările filosofico-sociale", asociind *intersubiectivitatea* cu *socialitatea şi reliefând* ideea dialogului, de fapt a comunicării[45].

În procesul complex al interacţiunii modelelor metodologice în contemporaneitate fenomenologia vine cu o înţelegere a consubstanţialităţii momentelor metodei şi structurii domeniului ce aminteşte de celebra formulare a lui Hegel: „metoda nu este altceva, decât structura întregului, înfăţişat în pura sa esenţialitate".[46]

Deşi se opune substanţialismului hegelian, fenomenologia păstrează ideea de perspectivă, după care metoda nu poate fi exterioară obiectului ei şi, ca urmare, nu poate să nu fie filosofică. Însuşi *Husserl* scria: „în toate ştiinţele, metoda este determinată şi prin esenţa *universală* a obiectivităţii ... Esenţa generală însă se lasă desfăşurată prin gândire şi prin aceasta conduce cu necesitate la *ontologie*. Metoda desăvârşită presupune cultivarea sistematică a ontologiei"[47].

---

[43] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil:* 1905-1920, *Husserliana*, Bd. XIII, 1973, p. 6.

[44] *Idem, Zweiter Teil* 1921-1928, *Husserliana*, Bd. XIV, 1973, pp. 244, 258.

[45] B. Waldenfels, *Das Zwischenreich Dialog. Sozial-philosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Phänomenologica 41, M. Nijhoff, 1971, p. 353.

[46] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei, Bucureşti, 1965, p. 20.

[47] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch: „Die Phänomenologie und die Fundamente der Wisenachaften", în *Husserliana*, V, p. 23.

În fond, Husserl avea în vedere multiplicitatea semnificațiilor existentului și a categoriilor corespunzătoare, și nu admitea fixarea într-o modelare naturalistă a „existentului", elaborată cu mijloacele matematicii și ale matematizării fizicii. Acesta este sensul mai adânc al considerării pluraliste a ontologiilor, toate „tăinuite" în „fenomenologie pură", „înrădăcinate" în „conceptele de bază și axiomele acesteia"[48].

10. Pentru realizarea unui nou ideal al filosofiei, preciza Husserl este nevoie de eliberarea de „naturalism" și de ideea filosofiei ca *Weltanschauung* (idee care a condus la relativism și scepticism). „Dacă ar trebui să fie justificată o schimbare filosofică în epoca noastră – scria Husserl – ea ar trebui în orice caz să fie animată de intenția de a întemeia din nou filosofia în sensul de știință riguroasă, intenție ce nu-i străină timpului actual, fiind vie chiar și în interiorul naturalismului dominant", care „se construiește pe știința riguroasă a experienței."[49]

Fenomenologia este, în opera lui Husserl, ca și a orientării fenomenologice în genere, în primul rând, o metodă și, în al doilea rând, o filosofie[50].

Modelul fenomenologic al metodei, model care a depășit demult sfera domeniilor filosofiei, pătrunzând în cercetările mai speciale, într-un fel, chiar în laboratoarele creației umane, nu este inteligibil fără conștientizarea semnificației majore a intenționalității.

De fapt, așa cum a subliniat o largă operă de comentare a textelor husserliene, intenționalitatea determină în cea mai mare măsură specificitatea fenomenologiei ca mod de conceptualizare și filosofare. Într-adevăr, cele două „operații" în fenomenologie – „reducția" și „reflecția eideică" – nu sunt funcționale fără conceperea conștiinței și a oricărui act psihic sub semnul deschiderii, al orientării lor spre ceva, spre un obiect.

Prezența „obiectului" în intuiție este fenomenologic „reală" și antrenează, dincolo de polaritatea subiect-obiect, polaritatea *eidos-sens* tocmai pentru că orice conștiință (nu „în genere", ci conștiința reală, efectivă) este intențională, adică deschisă, iar în această deschidere – nici configurarea ei ca eu, nici umplerea ei de sens (conținut informațional) nu s-ar putea împlini fără admiterea unor constante absolute – *eidos* – dincolo de configurațiile obiectuale.

[48] *Ibidem*, pp. 77, 105.

[49] E. Husserl, *Filosofia ca știință riguroasă*, trad. de Al. Boboc, Editura Paideia, București, 1994, pp. 10-11. În formă de *Postfață* se află aici (pp. 95-128) un studiu analitic al fenomenologiei.

[50] Pentru detalii: Al. Boboc, *Fenomenologia și științele umane* (Editura Politică, București, 1979), *Prefață* la E. Husserl, *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei Române, 1993.

Modelul fenomenologic al metodei rămâne însă circumscris sferei operaționale a procedeelor speciale, care mediază şi fac funcțional aparatul categorial al filosofiei. Nu s-a spus, în repetate rânduri, că fenomenologia este o „descriere" a datului ca „dat", a domeniilor creației teoretice şi acțiunii aşa cum sunt, înainte de orice interpretare?

Devine astfel inteligibilă ideea valorii operaționale pregătitoare a fenomenologiei ca descriere şi prezentare a domeniilor, prin aplicarea „reducției" şi a „reflexiei eideice" - două tehnici care eliberează spiritul de spectrul „Absolutului", al transcendentului luat ca sferă de sine stătătoare.

Prin posibilitățile de trecere de la „desemnarea" de „obiecte" la „unități de sens" - „fenomenologia se instituie ca moment constitutiv în travaliul de abstractizare şi conceptualizare, în înțelegerea unității subiect-obiect, oferind „tehnicile" de contracarare a reducționismului (fie în direcția „obiectului", fie în direcția subiectului, şi a „răsturnării copernicane" în sensul transcendentalismului kantian[51].

11. Prin ideea de „nouă dimensiune", Husserl sublinia ireductibilitatea şi autonomia demersului filosofic, faptul că acesta necesită un „început" nou, nu doar o simplă raportare la ştiințe; „în sfera de cercetare naturalistă o ştiință se poate construi pe o alta fără nicio dificultate; ea poate servi totodată ca model metodic pentru o alta. Filosofia se situează însă într-o cu totul *nouă dimensiune*. Ea are nevoie de puncte de plecare cu totul noi şi de o metodă radicală nouă"[52].

În acest sens, s-a precizat: fenomenologia vrea să fie „o ştiință în cadrele intuiției simple nemijlocite", mai exact „o ştiință pur descriptivă a esenței": „phänomenologisch" înseamnă „formă de descriere - cumva descriere a unei teme şi a unui domeniu determinat al datului -, dar şi o artă a descrierii sau doctrină şi, *sit venia verbo*, teorie a descrierii, care, în cele din urmă, nu poate fi nicidecum menită a fi o simplă descriere"; „motivul pozitiv" constituie intenția dominantă în fundarea sferei fenomenologice ca atare; această intenție înseamnă însă mai mult decât o simplă descriere, ea conducând la o distanțare reflexivă hotărâtoare", întrucât „nu mai e vorba de o naivă provocare la o simplă descriere a datului, ci de o directivă metodologică de a descrie da-

[51] E. Husserl, *Fenomenologie. Articol pentru „Enciclopedia Britanică"* (Al doilea proiect), trad. de Al. Boboc, în *Revista de filosofie*, 3-4 (1991), p. 259.

[52] E. Husserl, *Ideea de fenomenologie*, în *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993, p. 76.

tul", aşa cum precizează Husserl însuşi, „numai în cadrele în care acesta se află prezent"[53].

În esenţă, „ştiinţa" are aici alt sens decât „ştiinţă pozitivă", anume ştiinţificitatea ca valoare, antrenând astfel distincţia dintre raţionalitatea ştiinţifică (un tip de raţionalitate, o modelare a ei) şi raţionalitatea însăşi, ca formă a universalităţii (în raport cu orice tip de raţionalitate). Ideea revenirii la „începuturi" (idee cumva carteziană) priveşte condiţiile constituirii unui demers teoretic sigur. Aci intervine rolul „metodei fenomenologice", care înscrie „schimbarea de atitudine" în raport cu filosofia, pe direcţia constituirii sistematice a filosofiei, dar fără a lua forma unui „sistem". Aşa cum s-a precizat, „sarcină filosofiei nu o mai constituie doar cunoaşterea lumii prin intermediul ştiinţelor, ci mai ales responsabilitatea ei pentru cunoaştere"[54].

În alţi termeni, filosofiei îi incumbă o dublă intenţionalitate, anume: explicarea şi comprehensiunea lumii şi răspunderea pentru angajarea aspiraţiei spre cunoaştere, pentru intrarea într-un „sistem".

Prin acestea fenomenologia devine în mod expres o „luare de atitudine" (*Stellungsnahme*), un model de comportament cultural, axat pe ideile de angajare şi responsabilitate în raport nu numai cu evoluţia teoriei (şi afundarea ei în obiectivism şi pozitivism), ci şi cu starea contemporană a vieţii, care, ca şi pozitivarea teoriei, riscă să-şi piardă „semnificaţia umană".

În acest sens, Husserl semnalează următoarele: „... sunt sigur de faptul că numita criză europeană îşi are rădăcinile într-un raţionalism care a pierdut drumul adevărat. Aceasta nu autorizează însă părerea că raţionalitatea ca atare sau în întregul fiinţării umane ar avea doar o importanţă subordonată. Raţionalitate: în sensul elevat, autentic – singurul de care vorbim, în sensul în care devenise idealul însuşi în perioada clasică a filosofiei greceşti – raţiunea necesită încă o mai temeinică elucidare, fiind chemată să ghideze evoluţia omenirii către maturitate"[55].

De unde o concluzie cu totul semnificativă: „Filosofia universală, împreună cu toate ştiinţele particulare, constituie o parte a culturii europene, parte care, în interpretarea mea, îndeplineşte rolul de creier, de a cărui funcţionare normală atârnă veritabila, sănătoasa spiritualitate eu-

[53] E. W. Orth, *Beschreibung in der Phänomenologie Edmund Husserls*, în *Phänomanologische Forschungen*, Bd. 24/25, *Perspektiven und Problem der Husserlschen Phänomenologie. Beträge zur neuen Husserl-Forschung*, Freiburg/München, K. Alber, 1991, pp. 9, 30, 31.

[54] L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg, F. Meiner, 1982, p. 30.

[55] E. Husserl, *Criza umanităţii europene şi filosofia*, în *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993, p. 222.

ropeană. Omenescul din omenirea elevată sau din raţiune reclamă astfel o filosofie autentică"[56].

12. Pe acest fond, cercetarea mai recentă a relevat importanţa tezelor lui Husserl despre „fundarea" în cultura greacă a unei „filosofii universale": este vorba „de conceptul introdus pentru prima dată în mod pregnant de către Husserl privind experienţa creşterii împreună a omenirii în direcţia unei civilizaţii mondiale planetare şi a unei «europenizări» indiscutabile a tuturor culturilor sub semnul ştiinţei moderne, «fundată originar» de greci"[57].

În mod deosebit, opera *Krisis* atrage atenţia prin conţinerea în titlu a conceptului «european» şi motivează fundarea originară a gândirii filosofico-ştiinţifice la greci"[58].

Husserl însuşi rezuma (în 1935) sensul dezvoltărilor sale: „Pentru a putea face inteligibil caracterul «inesenţial» al crizei contemporane, trebuia să se fi degajat *conceptul de Europa în sens de teologie istorică a scopurilor raţiunii infinite*, trebuia să se arate cum «lumea» europeană s-a născut din ideile raţiunii, adică din spiritul filosofiei"[59].

Deşi „criza" nu poate să se clarifice numai prin „eşecul" raţiona-lismului, prin „refuzul" unei culturi raţionale, cum susţinea Husserl într-un moment critic din istoria Europei, pledoaria sa pentru „renaşterea Europei din spiritul filosofiei printr-un eroism al raţiunii" nu poate să nu-şi dezvă-luie valenţe active în noua stare de criză a unei Europe ce nu pare a mai înclina spre originarea ei comună cu cea a „ştiinţei universale".

În contextul resemnificărilor mai recente a fost subliniată ideea de «entelehie înăscută umanităţii europene», care ar relua (cumva) visul unei «philosophia perennis», provocator „pentru un dialog la nivelul filosofiei interculturale". De conţinutul unei astfel de filosofii de leagă următoarea teză: „universalul, ceea ce-i conform genului în reflexia filosofică, este conceptualizat în ceea ce se hotărăşte ca formă în şi prindiferenţele locale ale convenţiilor filosofice, dar care totuşi transcende acestora", depăşind „centrismele locale", oferind premise pentru posibilitatea unei filosofii comparate".[60]

---

[56] *Ibidem.*

[57] Chr. Jamme / O. Pöggeler (hrsg.): *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, pp. 8-9 („Vorwort").

[58] K. Held, *Husserls These von Europäisierung der Menscheit*, în *ibidem*, pp. 13, 14.

[59] E. Husserl, *op. cit.*, p. 230.

[60] Ram A. Mall, *Die orthaft ortlose philosophia perennis und die interkulturalle Philosophie*, în *Endlich Philosophieren. Spielräume und Grenzen, eine Tradition fortzusetzen. Paul Janssen zum 65. Geburtstag*, hrsg. Von A. Mones und R. Wansing, Köln, Univerzagt – Verlag, 2000, p. 84.

Husserl este astfel actual şi în cea mai strictă postmodernitate, în epoca interacţiunii culturilor, a paradigmelor culturale, care impune „identitatea" prin pluralitatea persepectivelor valorice, ale unui plurarism valoric prezent în configuraţii spirituale comparabile.

Programul husserlian al „filosofiei ca ştiinţă riguroasă" preconiza în principal o înnoire culturală prin filosofie: „... cele mai înalte interese ale culturii umane – sublinia Husserl – reclamă dezvoltarea unei filosofii riguros ştiinţifice şi, ca urmare, dacă în epoca noastră se justifică o reorientare filosofică, aceasta trebuie să fie animată de intenţia fundamentării filosofiei ca ştiinţă riguroasă"[61].

În această perspectivă şi responsabilitatea filosofului: „... să ne amintim aşadar că trebuie să păstrăm conştiinţa responsabilităţii pe care o avem faţă de omenire. În interesul temporalului nu ar trebui să subapreciem eternitatea. Pentru a ne satisface până la un punct o nevoie nu ar trebui să transmitem generaţiilor viitoare dificultăţile acumulate de noi şi devenite în cele din urmă obişnuinţă de nezdruncinat. Nevoia provine aici de la ştiinţă. Însă numai ştiinţa poate depăşi definitiv nevoia care vine chiar de la ştiinţă... împotriva acestei obişnuinţe şi a altora similare, nu există decât un remediu: o critică ştiinţifică, şi astfel o ştiinţă radicală, începând de jos, aşezată pe fundamente sigure şi care progresează după metodele cele mai riguroase: e ştiinţa filosofică pentru care noi ne pronunţăm aici. Concepţiile despre lume pot intra în dispută, ştiinţa însă nu. Doar ea poate decide, iar decizia ei poartă pecetea veşniciei"[62].

Aşadar decizia aparţine ştiinţei şi nu-i atinsă de disputele angajate de chestiuni care privesc „telos"-ul comun şi ştiinţelor şi cunoaşterii lumii în sensul ei veritabil, temă situată în perimetrul filosofiei. Căci dincolo de orice dificultate a modelării prin gândire, intervine încă un adevăr cu „pecetea veşniciei". „Ideile – preciza Husserl – sunt mai puternice decât forţele empirice."[63]

Prin conceperea filosofiei ca „Arbeit-Philosophie", dar mai ales printr-un program riguros de reaşezare nu numai a conţiinţei ştiinţifice, ci a „umanităţii europene" în genere, Husserl situa astfel sub specia valorii şi a acţiunii istorice totodată raţiunea şi filosofia.

Deviza acestui gând al său era: „umanul (Menschentum) omenirii şi al raţiunii îndeamnă către o filosofie veritabilă", menită „RENAŞTERII Europei printr-un eroism al raţiunii".

[61] E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), în *Filosofia ca ştiinţă riguroasă*, Editura Paideia, 1994, p. 10.
[62] *Ibidem*, p. 68.
[63] E. Husserl, *Criza umanităţii europene şi filosofia*, Paideia, 2003, p. 49 (text în original „Und doch: Ideen sind stärker als alle empirische Mächte").

EDMUND HUSSERL

FENOMENOLOGIE

ARTICOL ÎN *ENCICLOPEDIA BRITANICĂ* (PROIECTUL UNEI A DOUA PRELUCRĂRI)[1]

Notă introductivă. Sub genericul „Phenomenology", Edmund Husserl a publicat în celebra *Encyclopaedia Britannica* (*A New Survey of Universal Knowledge*, Vol. XVII, 1927) un articol ce prezintă un interes deosebit în istoria fenomenologiei și, așa cum precizează editorul celor patru variante pregătitoare (*Husserliana*, Bd. IX, hrsg. von Walter Biemel, 1962, p. XV), constituie totodată „un document unic în felul său privind colaborarea dintre Husserl și Heidegger"[2].

Textul este în mare parte revăzut de autorul lui *Sein und Zeit* care, în anul 1927 (cînd au fost elaborate variantele articolului) era principalul colaborator al lui Husserl la Universitatea din Freiburg im Breisgau. Semnificative în acest sens rămân precizările lui Heidegger în scrisoarea (datată: Messkirch, 22.10.1927) adresată lui Husserl: „... abia în ultimele zile am început să apreciez în ce măsură accentul ce-l puneți pe psihologia pură oferă terenul pentru a clarifica, respectiv a dezvolta problema subiectivității transcendentale în raporturile ei cu aceea a psihicului pur... Aceasta îmi dă totodată prilejul de a determina locul tendinței din *Sein und Zeit* în cadrul problematicii transcendentale", anume că ceea ce con-

[1] Această variantă (ca și celelalte trei) constituie elaborări pregătitoare pentru forma din *Encyclopaedia Britannica* (formă care nu reproduce întocmai niciuna dintre „încercările de prelucrare") și ne introduce parțial în laboratorul creației husserliene. Datorită conciziunii și, nu în ultimul rând, accesibilității, această „încercare a unei a doua prelucrări" constituie una dintre cele mai bune introduceri în fenomenologie, în înțelegerea conceptelor ei cardinale și a valorii ei ca stil de gândire, unul dintre cele mai semnificative ale secolului XX.

[2] În scrisoarea (datată Messkirch, 22.10.1927), adresată lui Husserl (și reprodusă în vol. de față), Heidegger scria „... Desfășurarea convorbirilor noastre mi-a arătat că Dv. nu mai puteți aștepta după publicațiile mai ample" și, ca urmare, „aceste cercetări trebuie să apară cât mai repede, și aceasta din două motive; 1. cercetarea efectivă se află aci de față și nu mai trebuie căutată ca un program promis cîndva; 2. Dv. înșivă înlesniți o expunere fundamentală a problematicii transcendentale)..." (*op. cit.*, p. 601).

stituie locul transcendentalului nu este fiindul (*das Seiende*), ci că de aci se naşte doar problema, şi anume: care este modul de a fi al fiindului în care se constituie „lumea", ceea ce şi conduce la o ontologie fundamentală a *Dasein*-ului (*op. cit.*, pp. 600, 601).

Traducerea de faţă redă cel de-al doilea proiect (recomandat de Heidegger în scrisoarea menţionată ca „fir călăuzitor" pentru studiul fenomenologiei) după: *HUSSERLIANA. Edmund Husserl, Gessammelte Werke*, Bd. IX, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962, pp. 256-277. (ALEXANDRU BOBOC).

INTRODUCERE.
IDEEA DE FENOMENOLOGIE ŞI REÎNTOARCEREA LA CONŞTIINŢĂ[1]

UNIVERSUL FIINŢĂRII[2] CONSTITUIE VASTUL TERITORIU din care ştiinţele pozitive despre natură, istorie, spaţiu îşi obţin domeniile lor de obiecte. Tocmai din orientarea asupra fiinţării, acestea, în totalitatea lor, preiau asupră-le cercetarea a tot ceea ce există. Se pare astfel că pentru filosofie, considerată încă din antichitate ca o ştiinţă fundamentală, nu mai rămâne niciun domeniu pentru o posibilă cercetare. Dar oare nu chiar filosofia greacă, încă de la începuturile ei, face din „fiinţare" (*Seiende*) obiectul interogării?[3] Desigur, dar nu pentru a determina această sau acea fiinţare, ci pentru a înţelege fiinţarea ca fiind (*das Seiende als Seiendes*), adică cu privire la fiinţa sa. Punerea problemei (*Fragestellung*) şi cu aceasta şi răspunsurile, rămân undeva încurcate în neclarităţi. Cu toate acestea, încă de la începuturi se observă ceva cu totul straniu. Filosofia caută lămurirea fiinţei pe calea unei reflecţii asupra *gândirii* fiinţei (Parmenides). Descoperirea ideilor de către Platon se orientează către monologul (*Logos*) *sufletului* cu el însuşi. Categoriile *aristotelice* se nasc din referirea la cunoaşterea enunţiativă a raţiunii. Descartes fundează în mod expres *Prima filosofie* pe *res cogitans*. Problematica transcendentală a lui Kant se mişcă în câmpul *conştiinţei*. Oare această întoarcere a privirii de la fiinţare la conştiinţă este întâmplătoare sau este cerută, în cele din urmă, de particularitatea a ceea ce, sub denumirea de fiinţă este permanent căutat ca domeniu al problematicii filosofiei? Explicaţia fundamentală a ne-

[1] Această Introducere şi partea I-a sunt revăzute şi parţial redactate de Heidegger.
[2] Termenul „das Seiende", este redat, după context, când prin „fiind", când prin „fiinţare".
[3] Redăm „Frage", aci, ca şi în alte locuri, prin „interogare" (uneori „chestionare") tocmai ţinând seama de participarea lui Heidegger la revederea textului.

cesității reîntoarcerii la conștiință, determinarea radicală și expresă a căilor și demersului logic al acestei reîntoarceri, delimitarea principială și cercetarea sistematică a domeniului subiectivității pure ce decurge din această reîntoarcere se numește fenomenologie. Ultima explicație a problemei filosofice a ființei și reîntoarcerea metodică la travaliul filosofic desfășurat în mod științific depășesc generalitatea indefinită și golul filosofării tradiționale. Punerea problemei, cercetare metodică și soluții metodice decurg direct din ordonarea principială a „fiindului" pozitivității, considerat după toate felurile și treptele lui. Dar oare această temă nu a fost preluată de psihologie încă de pe timpul lui Locke? Necesită, oare, o fundamentare radicală a filosofiei altceva decât numai o psihologie care se limitează în mod consecvent metodic la experiența internă a subiectivității pure a conștiinței? Totuși, reflecția principială asupra obiectului și metodei unei psihologii pure poate evidenția faptul că ea nu este în stare să furnizeze fundamentele pentru o filosofie ca știință. Aceasta întrucât ea însăși este o știință pozitivă și, conform modului de cercetare al științelor pozitive, lasă neatinse problemele care în genere se referă în aceeași modalitate la sensul ființei din domeniile ființării ei. Revenirea la conștiință, pe care o caută toate filosofiile, schimbate fiind doar certitudinea și claritatea, se reextinde astfel asupra domeniului pur al psihicului până la aria purei subiectivități. Pentru că aici se constituie ființa a tot ceea ce de către subiect se poate cunoaște în diferite moduri, *transcendentul* în sensul său cel mai larg, ea se numește subiectivitate *transcendentală*. Psihologia pură, ca știință pozitivă despre conștiință, trimite înapoi la știința transcendentală a purei subiectivități. Ea reprezintă concretizarea ideii de fenomenologie ca filosofie științifică. Altfel spus, abia știința transcendentală despre conștiință procură înțelegerea deplină a esenței psihologiei pure, a funcțiilor ei fundamentale și a condițiilor posibilității ei.

I. IDEEA UNEI PSIHOLOGII PURE

Toate trăirile, în care noi ne raportăm direct la obiecte (experiență, gândire, voință, valori) permit o reorientare a privirii prin care ele devin ca atare obiecte. Modurile diferite de trăire se dovedesc a fi acel ceva în care orice lucru față de care noi avem o anumită atitudine, se arată, „apare". Din această cauză, trăirile se numesc fenomene. Reîntoarcerea privirii asupra lor, experiența și determinarea trăirilor pure ca atare constituie

atitudinea (*Einstellung*[4]) fenomenologică. În acest mod de exprimare, expresia de fenomenologie este folosită încă într-un sens provizoriu. Odată cu reîntoarcerea privirii asupra fenomenelor se deschide o temă universală, şi anume de a cerceta sistematic şi a înţelege ca un tot unitar închis în sine multitudinea trăirilor, formele lor tipice, precum şi treptele şi conexiunile dintre trepte. Referindu-ne la trăiri, luăm ca obiect modul de comportare al „sufletului", ceea ce este pur psihic[5]. Acesta se numeşte astfel întrucât, în referirea la trăiri ca atare face abstracţie de orice funcţie sufletească în sensul organizării corporalităţii, adică de psiho-fizic. Atitudinea fenomenologică mai sus amintită înlesneşte accesul spre ceea ce este pur psihic şi dă posibilitatea unei cercetări tematice a acestuia în sensul unei psihologii pure. Clarificarea înţelegerii ideii unei psihologii pure reclamă răspunsul la trei întrebări:

1. Ce aparţine ca obiect psihologiei pure;
2. Care este modul de acces şi tratare pe care îl cere acest obiect conform statutului său propriu;
3. Care este funcţia fundamentală a psihologiei pure?

1. Obiectul psihologiei pure

Prin ce se caracterizează fiindul (*das Seiende*) ca atare, care, prin reorientarea fenomenologică a privirii devine obiect? În toate trăirile pur sufleteşti (în perceperea a ceva, în amintirea de ceva, în închipuirea a ceva, în a se bucura de ceva, în judecarea a ceva, în dorinţa de a obţine ceva, în speranţa de ceva etc.) se află iniţial un ceva orientat către (*ein Gerichtetes auf*)[6]. Trăirile sunt *intenţionale*. Acest a-se-referi-la-ceva .... nu se adaugă psihicului abia ulterior şi doar ca o relaţie întâmplătoare, de parcă trăirile ar fi ceea ce sunt, fără relaţie intenţională. Ba mai mult, odată cu intenţionalitatea trăirilor se manifestă structura esenţială a ceea ce este pur psihic. Întregul unei conexiuni de trăire, al unei vieţi sufleteşti există în sensul unui sine (*Selbst*) sau Eu, şi numai astfel trăieşte faptic în comunitate cu ceilalţi. Ceea ce este pur psihic devine astfel abordabil atât în autoexperienţă (*Selbsterfahrung*) cât şi în experienţa intersubiectiva a vieţii sufleteşti străine.

[4] Termen central, „Einstellung" va fi tradus în principal prin „atitudine", de pildă, aci: „phänomenologische Einstellung" (= atitudine fenomenologică), spre deosebire de „natürliche Einstellung" (= atitudine naturală, adică nereflectată, aceea a simţului comun).

[5] Pentru „rein Psychischen" folosim „ceea ce este pur psihic" sau, uneori „psihic".

[6] Un greu traductibil: desemnează deschiderea (intenţionalitatea) actelor psihice, care nu sunt ca atare decât în raport cu polul opus lor, obiectualul. Este ceva structural fiinţei, actului, nu un adaos.

Fiecare dintre trăirile care se anunță în experiența de sine (*Selbsterfahrung*)[7] are propria ei formă esențială, precum și posibilele moduri de transformare care-i aparțin. Perceperea, de exemplu, a unui cub *este* una care are acest lucru în propria privire originar cuprinzătoare. Ea este, la rândul ei, în aceeași măsură o trăire, nu doar o simplă existență separată, goală a lucrului. Aceasta se prezintă în percepere mai ales prin multitudinea „modurilor de apariție". Conexiunea acestora, a celor care tocmai constituie perceperea, are propriul ei specific, precum și o reglare tipică proprie desfășurării ei. Modurile de apariție în reamintirea unuia și aceluiași lucru sunt aceleași și totuși schimbate în funcție de ceea ce ne amintim. Apoi se mai arată a fi diferențieri și grade ale clarității, ale determinării relative și ale nedeterminării perceptului, cum ar fi cea a perspectivei timpului, a atenției etc. Astfel de exemplu, într-o judecată, judecatul (*Geurteilte*) devine conștient când ca evident, când ca neevident. Judecata neevidentă poate apărea doar ca un simplu capriciu sau se poate desfășura și lămuri treptat. În mod corespunzător, și trăirile voinței și evaluării, sunt totdeauna unități ale „modului de apariție", dar fundate în ascuns. În cazul unor astfel de trăiri, trăitul nu apare totuși doar ca identic și diferit, individual și universal, ca fiind și ne-fiind, ca fiindul posibil și cel probabil, ca folositor, frumos, bun, ci *se dovedește* a fi adevărat, respectiv neadevărat, corect, respectiv necorect. Formele esențiale ale diferitelor trăiri individuale se află însă adunate într-un tot unitar de sinteze și de expirări posibile numai în cadrul unei conexiuni sufletești încheiate. Ca întreg, aceasta are forma esențială a vieții sufletești a unui individ același (*Selbst*) în genere[8], care există pe baza convingerilor, a hotărârilor, obișnuințelor, trăsăturilor sale constante de caracter. Și acest întreg al habitualității sinelui (*Selbst*) dezvăluie iarăși trăsături esențiale ale genezei, ale activității sale posibile, care, la rândul lor, rămân ascunse în conexiunile asociative, a căror formă de manifestare este identică cu cea a corelației reciproce tipice. În mod real, sinele (*das Selbst*) trăiește oricum cu ceilalți într-o comunitate dată. Actele sociale (a mă adresa celuilalt, a mă sfătui cu el, a-i stăpâni voința etc.) nu au pentru sine numai o formă proprie, a lor ca trăiri ale grupului, tribului, societății și uniunii, ci și un

[7] Prin analogie cu „Selbsterkenntnis" (cunoaștere de sine) traducem cu „experiență de sine", adică despre sine, privind cunoașterea propriei persoane. În context și: Da-haben – a avea o deschidere, un orizont, dar nu pe loc gol; intenționalitatea evită dificultatea neantului absolut.

[8] *Selbst* (*das Selbst*) exprimă identitatea cu sine a ceva, este forma de prezență a Eului ireductibil și indisolubil. Viziunea fenomenologică susține aci identitatea tot pe dimensiunea intenționalității.

tipic al evenimentelor, al efectului lor (putere şi neputinţă), al evoluţiei şi decăderii lor (istorie). Acest întreg în sine, construit în mod vădit intenţional, al vieţii indivizilor în diferitele comunităţi constituie aria totală a ceea ce este pur psihic. Care este calea sigură de acces la acest domeniu şi care este modul său adecvat de dezvăluire?

2. *Metoda psihologiei pure*

Părţile esenţiale ale metodei reies din concepţia de bază şi din modul de a fi al obiectului. Dacă ceea ce este pur psihic este abordabil din punct de vedere intenţional, mai întâi în experienţa de sine, reorientarea fenomenologică a privirii asupra trăirilor trebuie realizată în aşa fel, încît acestea să se arate în intenţionalitatea proprie şi să poată fi concepute conform specificului lor. Accesul la ceea ce, după structura sa fundamentală, este fiindul intenţional se efectuează pe calea *reducţiei* psihologic-fenomenologice. Rămânând la atitudinea reductivă se realizează şi analiza eidetică a ceea ce este pur psihic, ceea ce înseamnă evidenţierea structurilor esenţiale ale diferitelor feluri de trăiri, a formelor lor de conexare şi realizare. În măsura în care ceea ce este psihic este accesibil în experienţa de sine şi experienţa intersubiectivă, reducţia respectivă se împarte în cea egologică şi cea intersubiectivă.[9]

a) Reducţia fenomenologic-psihologică

Reorientarea privirii de la adevărul nereflectat, de exemplu, cel al unui obiect din natură, asupra percepţiei acestuia ca atare prezintă particularitatea că din percepţia reflectată, tendinţa de sesizare orientată mai întâi asupra lucrului se *retrage* pentru a se îndrepta asupra perceperii ca atare. Această reîntoarcere (reducţie) a tendinţei de concepere pornind de la percepţie şi reîntoarcerea acesteia către percepere schimbă cumva destul de puţin percepţia, aşa încît reducţia o face accesibilă aşa cum ea este, anume ca percepţie a lucrului. Dar lucrul din natură nu poate fi în esenţă niciodată un obiect posibil al reflexiei psihologice, ceea ce se arată şi în privirea redusă asupra percepţiei, deoarece aceasta este percepţia reală a unui lucru. Lucrul ţine de percepţie numai ca perceptul său. Relaţia intenţională a perceperii nu este o relaţie liberă, care pluteşte în gol,

[9] Distincţie esenţială în fenomenologie: două regiuni ale experienţei şi două tipuri de reducţie, fiecare permiţând atât reducţia eidetică, cât şi reducţia transcendentală (cea hotărâtoare, întrucât pune distincţia nu între real şi ideal, ci între real şi ireal; de exemplu: trandafiri roşii, „roşu", roşeaţa).

ci are ca *intenție* un *intentum* ce îi aparține efectiv. Indiferent dacă lucrul care este perceput în percepție este sau nu este existent, vizarea intențională a percepției se îndreaptă, totuși, conform propriului său sens de sesizare, asupra fiindului considerat ca existent corporal. Orice percepție falsă explică acest lucru. Numai întrucât este esențialmente intențională, percepția își are *intentum*-ul său, și se poate modifica și într-o eroare asupra a ceva. Prin realizarea reducției devine vizibilă înainte de toate componenta intențională a unei trăiri. Deoarece toate trăirile pure și conexiunile lor sunt construite intențional, reducția garantează accesul general la ceea ce este pur psihic, adică la fenomene[10]. Reducția se numește din această cauză fenomenologică. Dar ceea ce este înainte de toate accesibil în efectuarea unei reducții fenomenologice este psihicul pur[11] ca o conexiune de trăire faptică unică a propriului Eu (*Selbst*). Prin această caracteristică narativă a acestei decurgeri unice a trăirii este oare posibilă o cunoaștere științifică veridică, adică obiectiv-valabilă a psihicului?

b) Analiza eidetică

Dacă intenționalitatea constituie starea de bază a tuturor trăirilor pure și este diferită în privința diferitelor genuri ale trăirii, atunci decurge de aici, ca temă posibilă și necesară, dovedirea a ceea ce, de exemplu, aparține unei percepții în genere, unei voințe în genere, în funcție de consistența structurii ei intenționale. Deci, atitudinea reductivă la ceea ce e pur psihic trebuie să facă abstracție de orice facticitate psihică, dată înainte de toate ca o conexiune de trăire faptică individuală. Aceasta servește doar în mod excepțional ca bază pentru libera variație a posibilităților. Așa, de exemplu, analiza fenomenologică a percepției lucrurilor spațiale, care nu este în niciun caz un raport asupra percepțiilor de fapt sau empirice, așteptate, ci dovedirea sistemului necesar de structură, fără de care o sinteză a percepțiilor multiple ar fi de neconceput ca o percepție a unuia și aceluiași lucru[12]. Indicarea a ceea ce este psihic, efectuată în atitudinea reductivă, ținteşte aşadar spre *invariantele* care se remarcă în variații, spre prototipul (*Formstil*) necesar al trăirii. Atitudinea reductivă la psihic funcționează deci în modalitatea unei analize eidetice a fenomene-

[10] Se folosește termenul „Phänomen", spre deosebire de „Erscheinung", valabil la nivelul realului, nu al eideticului, traductibil și cu „aparență" în sens de apariția a ceva (nu fantasmagorie!).

[11] „Das rein Psychische" ar fi dimensiunea în sine a psihicului (psihicitatea), nu psihicul efectiv, real (care ține de nivelul extrafenomenologic).

[12] Das Ding (= lucru) e termenul folosit mereu, și nu „Gegenstand", nici „Sache".

lor. Cercetarea ştiinţifică a pur-psihicului, psihologia pură, se poate realiza doar ca *reductiv-eidetică*, ca fenomenologică. Psihologia fenomenologică este descriptivă. Aceasta înseamnă: în metoda variaţiei direct-intuitive structurile esenţiale ale psihicului sînt deduse chiar din acesta. Toate conceptele şi propoziţiile fenomenologice reclamă directa adeverire de la fenomenele însele. În măsura în care reducţia în sensul indicat mediază accesul liber la viaţa proprie a sufletului, ea se numeşte egologică. Dar pentru că fiecare sine (*Selbst*) se află în interrelaţii cu ceilalţi, constituindu-se în trăiri inteisubiective, este necesară o lărgire a sensului reducţiei egologice prin cea intersubiectivă. Fenomenologia intropatiei (*Einfühlung*) tratată în cadrul ei conduce la explicarea modului în care fenomenele intropatiei complexului meu sufletesc pur pot să se deruleze în modalitatea adeveririi unanime; ea nu conduce numai la descripţia acestui tip de sinteză ca atare a sufletului meu. Ceea ce se adevereşte aci într-o formă deosebită de evidenţă este fiinţarea-împreună (*Mitdasein*) cu a unui alt sine (*Selbst*) concret, indicat consecvent şi cu tot mai noi determinări de conţinut, cu aceasta şi cu cea a unei corporalităţi cunoscută în mod originar şi unanim în propria mea sferă de conştiinţă. Pe de altă parte, acest sine (*Selbst*) străin nu este însă *originaliter* undeva (*da*), ca cel propriu, în relaţia sa originală la corporalitatea *sa*. Efectuarea reducţiei fenomenologice în viaţa mea spirituală reală şi posibilă, pusă în valoare faţă de cea „străină", în forma de evidenţă a intropatiei unanime, constituie reducţia intersubiectivă. Pe baza reducţiei egologice ea face accesibilă, în corelaţiile sale psihice pure, viaţa sufletească[13], ce se dovedeşte în originalitatea ei ca străină.

3. *Funcţia fundamentală a psihologiei pure*

Reducţia deschide drumul spre un pur-psihic ca atare. Analiza eidetică dezvăluie accesibilul reductiv astfel în relaţiile sale esenţiale. Cea dintâi este *necesară*, este acea parte constitutivă care domină împreună cu cea a metodei fenomenologice a psihologiei pure. În cercetarea eidetică reductivă a pur-psihicului rezultă astfel determinări ce aparţin pur-psihicului ca atare, adică noţiunile de bază ale psihologiei, în măsura, bineînţeles, în care această ştiinţă empirică a întregului psihic-fizic al omului concret îşi are domeniul său central în viaţa sufletească ca atare. Psiholo-

[13] Aşa cum se precizează în nota 10, distincţia între cele două forme (principale) ale reducţiei este în funcţie de cele două domenii: subiectivitatea şi intersubiectivitatea. Descoperirea acesteia din urmă asigură depăşirea efectivă a filosofiilor moderne ale conştiinţei (cumva, ale subiectivităţii) şi înţelegerea unitară a omului şi a lumii omului (societatea, istoria).

gia pură[14] oferă fundamentul necesar a priori pentru psihologia empirică în relație cu pur-psihicul. Așa cum la fundamentarea științei empirice „exacte" a naturii este nevoie de o dezvăluire sistematică a formelor esențiale ale unei naturi în genere – fără de natură, mai bine spus, fără de configurația spațială-temporală, mișcarea, schimbarea substanțialitatea fizică și cauzalitate ar fi de neconceput – la fel este nevoie și în cazul unei psihologii științifice „exacte" de o dezvăluire a specificului *a priori*, fără de care Eurile (respectiv Noi), conștiința, obiectualitatea conștiinței și, deci, și o viață sufletească, nu ar fi de conceput; aceasta cu toate deosebirile și formele esențiale posibile de sinteză, care sunt indisolubil legate de ideea unui întreg sufletesc individual și a unuia social. Deși conexiunea psiho-fizică ca atare își are propriul său *a priori*, care încă nu a fost determinat de noțiunile fundamentale psihologice pure, este necesar astfel un *a priori* psiho-fizic al unei orientări fundamentale spre aprioricul pur-psihicului.

II. PSIHOLOGIA FENOMENOLOGICĂ ȘI FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Ideea unei psihologii pure nu s-a născut din nevoia proprie psihologiei înseși de a îndeplini condițiile esențiale ale construcției sale sistematice. Istoria ei ne întoarce la memorabila operă fundamentală a lui J. Locke și la acțiunea de durată a impulsului ce pornește de la el prin D. Hume. Genialul *Treatise* al acestuia din urmă are deja în vedere forma, gândită cu riguroasă consecvență, a unei investigații structurale a sferelor pure ale trăirii, într-un anumit fel „este" prima afirmare a unei „fenomenologii". Încă în perioada acestor începuturi s-a produs delimitarea interesului extrapsihologic la subiectivul pur. Psihologia se afla în slujba problematicii „intelectului" și „rațiunii", regândită de Descartes într-o nouă formă, respectiv a ființului în adevăratul său sens, care poate fi recunoscut numai prin astfel de capacități subiective. În modul actual de a discuta se poate spune că era vorba de o „filosofie transcendentală". Posibilitatea universală a unei cunoașteri legitime ce depășește subiectul cunoscător este pusă de Descartes sub semnul întrebării, și aici se află în germene următoarea idee: sensul propriu al ființei unui ființ, neînțeles ca o realitate obiectivă, ci numai presupus ca ființ și legitimându-se prin sine în trăirile subiective. Lumea dată în mod naiv ca „transcendentă" devine „transcen-

[14] „Pur" desemnează și aci, ca și oriunde în fenomenologie, domeniul ireductibilului, al „irealului" ca formă a universalității realului și a posibilității unității real-ideal (de pildă; triunghi reprezentare, „triunghiul" ca obiect ideal și „triunghiularitatea").

dentală" în mod problematic; ea nu poate servi, ca în ştiinţele pozitive, drept un teren de cunoaştere; pentru ea trebuie să intervină, după părerea lui Descartes, *ego cogito*, presupus în formularea transcendentală a problemei ca indiscutabil, dar care necesită o concepere pură. Deja în *Meditaţiile* lui Descartes se ajunsese la părerea că întreg realul, şi în cele din urmă întreaga lume, este existentă pentru noi doar pornind de la experienţa şi cunoaşterea noastră, şi că realizările raţiunii înseşi, care vizează adevărul obiectiv, împreună cu caracterul lor de «evidenţă», se desfăşoară în mod pur în subiectivitate[15]. Metoda încercării de îndoială universală a lui Descartes este, în ciuda unei oarecări primitivităţi, întâia metodă radicală a reducţiei la subiectivitatea pură. Locke a fost însă acela care a întrevăzut pentru prima dată aici un vast domeniu de probleme concrete şi l-a şi luat în lucru. Dacă cunoaşterea raţiunii în genere se desfăşoară doar în subiectivitatea cunoaşterii, atunci o explicaţie transcendentală a valabilităţii transcendentale a cunoaşterii poate decurge doar ca un studiu sistematic al tuturor stadiilor trăirilor cognitive, al activităţilor, capacităţilor, aşa cum se prezintă ele în „experienţa interioară" pură, condusă de conceptele de bază naiv maturizate ale lumii experienţei şi ale prelucrării ei logice. Era nevoie deci de descrieri rutinate şi de o cercetare a genezei pur psihologice. Dar Locke nu a ştiut să menţină această grandioasă idee la înaltul nivel principial al punerii în mod cartezian a problemelor. Acel „ego" redus prin metoda carteziană – ca fiind, chiar dacă lumea experienţei nu ar fi – redevine la Locke obişnuitul *ego*, sufletul omenesc în lume[16].

Probleme ale cunoaşterii transcendentale se transformă la el, în timp ce vrea să le rezolve, în întrebări psihologice, respectiv cum omul, care trăieşte în lume, dobândeşte şi justifică cunoaşterea lumii existentă în afara sufletului. El cade astfel în psihologismul transcendental, care continuă să se moştenească deja de secole (cu toate că Hume a ştiut să se distanţeze de el). Contrasensul (*Widersinn*) constă în aceea că Locke exercită cercetarea transcendentală a cunoaşterii în sensul pozitiv natural, ca şi cum ar fi o cercetare psihologică a cunoaşterii; el presupune constant astfel valabilitatea fiinţei lumii cunoaşterii, în timp ce aceasta, având în vedere sensul şi valabilitatea fiinţei, împreună cu toate cunoaşterile poziti-

[15] Deşi ia forma unui idealism „problematic" (cum îl numea Kant în *Critica raţiunii pure*), formula lui Descartes înscrie filosofia pe terenul propriu, detaşându-se de realismul naiv şi de limbajul conştiinţei comune. Husserl apreciază fapta lui Descartes ca epocală.

[16] Empirismul apare şi aci ca o serioasă mărginire a gândirii filosofice autentice; deşi istoriceşte inevitabil, tot inevitabil trebuie şi depăşit imediat, el nefiind decât o formulă provizorie de filosofare.

ve care se referă la ea, este problematicul în mod transcendental. El amestecă problematica de drept naturală pe terenul pozitivității (cel al tuturor științelor pozitive), în cadrul căreia lumea experienței constituie premisa generală și neîndoielnică, cu problematica de drept transcendentală, în care lumea însăși este cea în care orice existent «în sine» în raport cu sensul unei cunoașteri este pus sub semnul întrebării și în care, procedând cu totul radical, nu se mai pune întrebarea «dacă acesta este», ci numai ce sens poate să aibă o asemenea valabilitate și, prin urmare, ce însemnătate. Tocmai de aceea, poate, problemele cunoașterii în cadrul pozitivității (cea a tuturor științelor pozitive) sunt împovărate cu probleme transcendentale ale sensului. Dar nedepășirea istorică a psihologismului lui Locke trimite îndărăt la un profund sens transcendental valorificabil al adevărului, care ar trebui să aparțină fiecărei piese introdusă cu grijă a unei psihologii pure a cunoașterii și a rațiunii în genere, în ciuda nonsensului implicat în pretenția transcendentală. Nu mai puțin valabil este și contrariul, așa cum se prezintă abia în fenomenologia transcendentală (spre ale cărei idei inițiale tindem): în fiecare parte executată corect, și astfel într-o tratare corectă a unei teorii transcendental corecte a cunoașterii se află un sens valorificabil psihologic al adevărului; în timp ce, pe de o parte, orice psihologie – corectă dar pură a cunoașterii poate fi „transformată" transcendental (indiferent cât de puțin este ea însăși o teorie transcendentală), se întâmplă și invers: orice teorie transcendentală corectă a cunoașterii (indiferent cât de puțin psihologică este ea) poate fi transformată într-o psihologie pură a cunoașterii, și de ambele părți sunt valabile propoziție pentru propoziție.

La începuturi asemenea concepții erau inaccesibile. Nu erau încă oameni pregătiți să înțeleagă sensul profund al radicalismului cartezian în evidențierea *ego cogito*-ului pur și printr-o consecvență îndârjită să-l facă să aibă efect. Pozițiile cercetării pozitive și transcendentale nu puteau să se separe și, deci, nu erau nici pregătite să delimiteze sensul propriu al științei pozitive, iar în efortul susținut de creare a unei psihologii științifice, care ar putea concura cu știința modelată a naturii în ceea ce privește fecunditatea și rigurozitatea ei, să stabilească exact cerințele unei astfel de psihologii. În această situație, în care rămân prizoniere și epocile următoare, nici filosofia transcendentală și nici psihologia, în „mersul sigur al unei științe", nu puteau să ajungă la o știință riguroasă, creată originar din izvoarele experienței ei proprii, și, deci, nu se putea explica nici duplicitatea sa internă. Psihologismul le-a fost aci empiriștilor în avantaj; căci în privința obiecțiilor antipsihologiștilor el se conduce după eviden-

ța faptului că fiecare știință, care pune problemele în raport cu cunoașterea și toate formele acesteia, poate ajunge la răspunsuri numai prin studiul sistematic al acelor forme care reies din intuiția „internă" directă. Cunoștințele despre esența cunoașterii astfel dobândite nu se puteau pierde prin punerea sub semnul întrebării (*In-Fragestellen*) a sensului ființei lumii obiective, deci prin schimbarea carteziană de atitudine și reducție la *ego pur*. Obiecțiile psihologismului nu puteau să-și facă efectul, deoarece antipsihologiștii, de teamă să nu devină victimele propriilor poziții, evită în mod sistematic orice studiu concret al cunoașterii și, într-o reducție tot mai vie orientată pronunțat împotriva empirismului secolului XIX, au decăzut în cele din urmă într-o aporetică goală și o dialectică lipsită de sens, care își putea trăda sensul sărac numai prin împrumuturi din intuiția lor limitată. Cu toate acestea, putem găsi atâtea lucrări pregătitoare, și nicidecum lipsite de valoare, privitoare la o psihologie pură, ca în *Essay* a lui Locke și în literatura teoretico-gnoseologică, ca și psihologică corespunzătoare a epocii următoare; totuși psihologia pură însăși nu ajunge la o fundamentare reală. Și aceasta nu numai că sensul ei necesar, că așa-zisa „primă psihologie", ca știință eidetică despre logosul psihicului, rămâne ascuns, dar lipsește tocmai ideea de bază corectă a muncii sistematice; nici marile eforturi ale cercetării psihologice individuale, interesate sau nu de transcendental, nu puteau să rodească acolo unde naturalismul dominant rămânea orb chiar față de intenționalitate, față de proprietatea existențială a sferei psihice, și cu aceasta și față de orizontul infinit al problematicii și metodicii pur psihologice care îi aparțin. Psihologia pură a acelui sens principal, care a fost schițat în partea I, a rezultat în afara psihologiei generale, ca un ultim fruct al unei evoluții metodice înnoitoare a filosofiei transcendentale, în care ea a devenit o știință strict sistematică și concretă, una care se construiește însă începînd de sus. Firește, psihologia pură nu a crescut ca scop al ei și ca disciplină ce îi aparține, ci doar ca un rezultat al relației devenită în sfârșit transparentă între pozitivitate și transcendentalitate[17]. Abia cu aceasta, și înlesnită prin rezolvarea principială a problemei psihologismului, reforma metodică a filosofiei ca știință riguroasă a fost încheiată, iar aceasta eliberată de permanentele impedimente ale confuziilor moștenite. Premisa pentru posibilitatea acestei evoluții a creat-o marea descoperire ce se afla în reconsiderarea de către Brentano a noțiunii scolastice de intenționalitate, aceasta

[17] Husserl pune în valoare fapta kantiană a descoperirii transcendentalului atât ca funcție (de întemeiere a posibilității cunoașterii), cât și ca formă a universalității: transcendentalitate. În limbaj heideggerian, se operează aci cu o gândire în „diferența ontologică" – ființă și fiind.

devenind o caracteristică fundamentală a „fenomenelor psihice", ca fenomene ale „percepției interne". Eficiente istoricește pentru constituirea fenomenologiei, psihologia și filosofia lui Brentano nu au avut totuși o influență de conținut. Brentano, el însuși prins în răstălmăcirea naturalistă generală a vieții conștiinței, în care a inclus numitele „fenomene psihice", nu era în stare să înțeleagă adevăratul sens al unei dezvăluiri decriptive și genetice a intenționalității; căci lui îi lipsea o manipulare conștientă a unei metode a „reducției fenomenologice", și prin ea o permanentă și corectă luare în considerare a acelui *cogitata qua cogitata*[18]. Ideea unei psihologii fenomenologic pure în sensul mai sus arătat i-a rămas străină. La fel de străin i-a rămas și sensul adevărat al unei filosofii transcendentale, precum și necesitatea unei discipline eidetice transcendentale fundamentale privind subiectivitatea transcendentală. În mare parte influențat de empirismul englez, el a preluat într-o direcție filosofică cerința unei fundări a tuturor disciplinelor specific psihologice (deci, și cea a filosofiei transcendentale) pe o psihologie pură, pornind de la experiență internă, care însă, conform descoperirii sale, trebuia să fie o psihologie a intenționalității. Această psihologie a fost și a rămas, ca la toți empiriștii, o știință pozitivă și empiristă despre ființa psihică a omului. Obiecția principială a psihologismului a rămas neînțeleasă, după cum neînțeles rămîne totodată sensul adînc al primelor meditații carteziene, în care se descoperise deja metoda radicală de acces către sfera transcendentală, precum și problema transcendentală însăși, în formularea ei inițială primitivă. Concepția care se originează încă la Descartes, despre opoziția dintre știința pozitivă și cea transcendentală și despre necesitatea unei fundamentări absolute, transcendentale a primeia, fără de care nu poate fi știință în înțeles superior al cuvântului, nu a fost însușită de Brentano. O limită a cercetării lui Brentano a fost și aceea că el, ca și vechiul empirism moderat a lui Locke, a inspirat aprioric discipline, bineînțeles fără să explice sensul lor profund, ca cercetare a esenței; doar că el – pe domeniul pozitivității, pe care nu l-a depășit niciodată – nu a recunoscut necesitatea universală a cercetării apriorice pentru *toate* sferele ontologice în scopul înlesnirii unor științe riguroase. Și cu aceasta el nu a recunoscut nici necesitatea principială a unei științe fundamentale sistematice despre subiectivitatea pură. Fenomenologia care se originează la Brentano nu a fost călăuzită nici de interese psihologice, nici, în genere, de interese științific-pozitive, ci numai de interese pur transcendentale.

[18] Husserl păstrează constant referirea la fapta carteziană, atât de importantă încât mai târziu (în *Conferințe pariziene*, 1929) numește fenomenologia însăși „un nou cartezianism".

În critica adusă de noi lui Brentano sunt menționate motivele care au determinat evoluția ei; totodată, trebuie să ținem seama însă de faptul că, hotărâtor a rămas un motiv tradițional al filosofiei lockeano-humeiste, și anume: că orice teorie, oricare ar fi orientarea rațiunii cognitive sau a oricărei alteia, trebuie să fie inspirată din însăși intuiția fenomenului corespunzător. Punctele principale sînt deci: dezvăluirea conținutului de sens adevărat și a metodei adevărate a intenționalității; dezvăluirea motivelor profunde și a orizonturilor intuițiilor carteziene, culminând cu metoda „reducției transcendentale", o reducție mai întâi egologică și apoi intersubiectivă. Cu aceasta se efectuează dovedirea câmpului transcendental[19], ca dezvăluire a unei experiențe transcendentale ca atare. Menționez apoi în continuare: separarea dintre pozitivitate și transcendentalitate și desfășurarea consecventă a conținutului principial al pozitivității, în ideea unui *universitas* al științelor riguros pozitive, întrunite într-o știință generală despre universul dat și referitor la *universitas*-ul disciplinei apriorice care o include, întrunită în unitatea unei ontologii pozitive universale. Mai departe: înțelegerea totalității concrete a problemei transcendentale puse de pozitivitate tuturor acestor științe; cunoașterea faptului că filosofia transcendentală este, conform primului ei sens, o știință fundamentală, referindu-ne bineînțeles la aria experienței transcendentale posibile; apoi că, pe acest teren, trebuie să fie fundată o știință universală descriptivă și apoi genetică reieșită din experiența posibilă (în sens ideatic), din care rezultă felurite chestiuni transcendentale referitoare atât la științele particulare, cît și la toate formele culturii sociale. La început, în cadrul acestei evoluții, avînd în vedere mai ales evidențierea pură a „ontologiilor" *a priori*, au îndeplinit un anumit rol unele imbolduri venite din filosofia lui Leibniz, mijlocite de Lotze și Bolzano. Primele studii au fost analizele intenționale, legate de constituirea „ontologiei formale" (logica pură ca *mathesis universalis*, pe lângă gramatica pur logică).

Curând însă au fost recunoscute domeniul propriu al unei psihologii *a priori* și necesitatea perfecționării ei pozitive. Dar ea s-a risipit mai întâi în interesul pentru o investigare a structurii intenționale a domeniului transcendental, și astfel întreaga muncă a rămas în genere una pur filosofică, înfăptuită printr-o reducție riguros transcendentală. Abia foarte târziu s-a ajuns la concluzia că în orice revenire de la atitudinea transcendentală la cea naturală, întreaga cunoaștere transcendetală se comută de

[19] „Transcendental" la Husserl are un sens specific, deosebit de cel kantian (condiția posibilității cunoștinței *a priori* și, deci, a experienței): este transcendental conținutul însuși al experienței (rezultat prin „reducție").

pe terenul intuiției transcendentale într-o cunoaştere pur psihologică (eidetică) pe terenul pozitivității sufleteşti, a celei individuale ca şi a celei interpersonale. Tocmai aici, pentru introducerea în fenomenologie, se iveşte, împreună cu dificultățile ei, ideea pedagogică a atitudinii transcendentale neobişnuite: deoarece fiecare filosofie trebuie să înceapă cu punerea pozitivității, şi abia printr-o motivare departe de viața naturală să facă inteligibile necesitatea şi sensul unei atitudini şi cercetări transcendentale, dezvoltarea sistematică a psihologiei pure ca ştiință pozitivă poate servi înainte de toate doar ca treaptă pedagogică inferioară. Noua metodă a intenționalității ca atare şi sistemul imens de probleme, care ține de subiectivitatea ca atare, fac să se ivească extraordinare dificultăți, care pot fi depăşite mai întâi fără a ne atinge „de" problema transcendentală. Acest ansamblu de doctrine ştiințifice din domeniul pozitivității capătă un sens transcendental prin metoda specifică a reducției transcendental-fenomenologice[20], care ridică întreaga pozitivitate pe terenul filosofic. Tocmai urmând această metodă am tratat în prima parte fenomenologia ca psihologie pură, dând însă noțiunii de fenomenologie un sens pedagogic inferior, incorect.

Sensului esențial al problemei transcendentale îi aparține universalitatea. Aşa cum interesul teoretic se îndreaptă către viața conştiinței, în care totul şi orice real este pentru noi ceva „de față" (*vorhanden*), peste întreaga lume se aşează un nor al neînțelegerii, tocmai peste această lume despre care vorbim, care este terenul dat în mod constant, afirmat ca realitate de necontestat a întregii noastre activități teoretice şi practice. Fiecare sens pe care ea îl are pentru noi, atât cel general nedefinit cât şi cel determinat de amănunte, poate fi privit astfel în interiorul propriei vieți, în care percepem, ne închipuim, gândim, apreciem etc., ca sensul care iese în față, care se constituie într-o geneză subiectivă; fiecare valabilitate a ființei se înfăptuieşte în noi înşine, fiecare evidență a experienței şi teoriei este în noi vie şi totodată motivată prin noi în mod obişnuit. Aceasta se referă la lumea în toate determinările ei, chiar şi în cea evidentă prin care, ceea ce îi aparține, este aşa cum este, «în şi pentru sine», indiferent dacă eu sau altul o recunoaştem sau nu în mod întâmplător.[21] Dacă facem să se schimbe lumea faptică în oricare altă lume de cunoscut, atunci se schimbă fără îndoială totodată această relativitate la subiectivitatea con-

[20] Forma „transcendental-fenomenologică" este astfel hotărâtoare. Ea aduce laolaltă „fenomenul" cu fenomenalitate şi cele ce apar ca fenomene. Încă o dată, gândirea în „diferența ontologică".

[21] Obs. lui Heidegger la ultimele două propoziții: „Să evidențieze acest lucru, este de datoria filosofiei transcendentale, şi tocmai aci trebuie caracterizată ca atare".

științei. Deci, sensul unei lumi în genere existentă în sine este ininteligibil tocmai în virtutea relativității esențiale a conștiinței sale. O neînțelegere asemănătoare, aparținînd deci problemei transcendentale, oferă orice „univers" ideal, de exemplu universul cifrelor existent în modul propriu „în sine". Elaborarea ideii unei psihologii fenomenologic pure a evidențiat posibilitatea de a dezvălui, prin reducția consecvent fenomenologică, ființa proprie a subiectului psihic în generalitatea sa eidetică, după toate formele sale posibile. Aceasta consolidează și dreptul acelei rațiuni fondatoare și verificatoare și, cu aceasta, toate formele lumilor ce apar în conștiință și se dovedesc ca fiind „în sine". Chiar dacă nu este o psihologie empirică a omului real, această psihologie fenomenologic-eidetică pare că este cea chemată să-l explice, concret și până la cel din urmă sens de ființare al unei lumi în genere. Dacă ne gândim însă la modul reducției fenomenologic-psihologice și la psihicul pur și la proprietățile psihicului care decurg de aici, atunci în procedarea acesteia ies în lumină următoarele: în intenția adeveririi subiectivității psihice ca un domeniu al experienței și judecății interne, pure, psihologul trebuie să „scoată din joc"[22] orice lume considerată ca ființând valabilă pentru fiecare psihic; judecând în mod fenomenologic, el trebuie să se abțină de la oricare credință care se referă la ea. De exemplu, în descrierea pe care eu ca psiholog o fac după propriile mele percepții, ca fiind fenomene ale pur-psihicului, nu trebuie să le judec la fel cum o face botanistul cu lucrurile pe care le percepe, ci trebuie să judec numai despre propriul meu perceput ca atare, altfel spus, ca ceea ce este moment indispensabil al trăirii percepției însăși: aparentul (*Erscheinendes*) unui sens în schimbarea modului de apariție conștientizat ca atare, crezut ca fiind ș.a. În cazul unei reducții generale, și, conform cerinței riguros consecventă, atât la psihicul meu propriu cât și la cel al altora, s-a efectuat, ținând cont, firește de lumea interogată în punerea transcendentală a interogării, o *epoché*, anume una valabilă pentru un anumit suflet. Tema trebuie să fie ființa pură și viața psihicului însuși, în care ea apare, în care subiectul-eu propriu capătă sens și valoare prin moduri de apariție subiective și moduri de credință corespunzătoare. Dar aici este vorba de „suflete" și corelațiile între suflete, doar temporar nefiind luate în considerație și corpurile[23]. Exprimat concret, e vorba des-

[22] „Ausser Spiel setzen", expresie specifică pentru limbajul fenomenologic, însemnând „a lăsa la o parte", de fapt acel „a pune în paranteză" (*einklammern*), caracteristic „reducției fenomenologice". *Epoché* e mai mult decât îndoiala scepticismului (care oferă termenul), e suspendarea judecății asupra celor „împarantezate".

[23] Obs. lui Heidegger: „Ce fel de «neluat în seamă» este aceasta? Reducția? Dacă da – atunci în *pur* psihic nu am chiar aprioricul psihicului în genere".

pre animale şi oameni ai unei lumi spaţiale, totul sub prezumţia fiinţării, care, aşa cum la nivelul somatologiei fizice trebuie investigaţi în unilateralitate consecvent-metodică în privinţa corporalităţii lor, trebuie investigaţi şi în psihologia pură în nu mai mică unilateralitate şi consecvenţă în privinţa psihicului lor pur[24]. Aşa cum, ca psihologi în genere, ne aflăm încă pe terenul pozitivităţii în psihologia pură, suntem şi rămânem la fel şi ca cercetători ai lumii în genere sau ai unei lumi pur şi simplu; deci întreaga noastră cercetare este încă naivă din punct de vedere transcendental: fenomenele pur psihice au toate, în ciuda purităţii lor, sensul de fiinţare al faptelor reale mundane[25], şi aceasta deşi ne aflăm în examinarea eidetică a faptelor posibile ale unei lumi, pusă deja ca posibilitate generală, dar ininteligibilă din punct de vedere transcendental. Reducţia psihologic-fenomenologic consecventă, împreună cu *epoché* a sa privind lumea care fiinţează, este pentru psiholog, care rămâne ca atare în pozitivitate, doar un simplu mijloc, ca pe baza lumii, ce continuă să fie pentru el valabilă, pentru sine mereu existentă, să reducă universul psihic al oamenilor şi animalelor la pura lor fiinţă proprie. Tocmai prin aceasta, văzută din punct de vedere transcendental, reducţia fenomenologică se caracterizează ca una improprie, falsă. Dacă problema transcendentală priveşte sensul fiinţei unei lumi în genere numai ca pe unul dobândit ca sens şi valoare doar din punct de vedere al capacităţii conştiinţei, atunci filosoful transcendental trebuie să exercite realmente o *epoché* necondiţionată cu privire la ea, subliniind şi menţinînd astfel efectiv numai subiectivitatea conştiinţei din care reies sensul şi valabilitatea fiinţei. Deoarece pentru mine lumea există mai întâi doar datorită experienţei şi gândirii mele, este necesar să mă reîntorc la Sinele (*Selbst*) meu în esenţialitatea sa absolută proprie, deci să reduc totul la pura mea viaţă şi numai la aceasta, aşa cum este înţeleasă în propria experienţă de sine, absolută. Dar este oare aceasta altceva decât reducţia la propriul meu psihic? Aici se află punctul hotărâtor care deosebeşte reducţia transcendental-fenomenologică veritabilă de cea psihologică (pentru cercetătorul pozitivist necesară, dar transcendental falsă). Conform sensului proble-

[24] Text dificil, conţinând o prezentare a „reducţiei fenomenologice" sub aspectul a ceea ce rămâne: nu „corpuri", ci corporalitate, nu psihic, ci „Psyche" (cumva „psihicitate") şi unilateralizarea în mod conştient a producerii tocmai pentru a preciza că „reducţie" ca „Reduktion auf" nu înseamnă decît lăsarea la o parte a fapticului efectiv (vieţuitoare, lucruri ş.a.), fără a-l nega, şi concentrarea reflecţiei fenomenologice asupra a ceea ce constituie forma universalităţii diferitelor fiinţări: nu fenomen, ci fenomenalitate, nu corp, ci corporalitate ş.a.

[25] Pentru a nu traduce „weltlich" cu „lumesc"(!) folosim termenul latin „mundan" (de la „mundus" = lume), frecvent în terminologia lui Husserl.

mei transcendentale, eu, ca fenomenolog transcendental, pun pur şi simplu universul sub semnul întrebării, eu inhib deci în aceeaşi universalitate orice întrebare pozitivă, orice judecată pozitivă, inhib chiar şi experienţa naturală universală ca teren anterior valabil al unei judecăţi posibile. Problematica punerii în chestiune (*Fragestellung*) cere pe de o parte evitarea cercului transcendental, anume de a presupune ca fiind neîndoielnic ceea ce este cuprins de generalitatea întrebării. Ea cere pe de altă parte reducţia la acel teren valabil pe care îl presupune această întrebare ca atare: subiectivitatea pură, ca izvor al sensului şi valorii[26]. Deci, eu ca fenomenolog transcendental, nu am presupus *ego-ul* meu ca psihic – un cuvânt care presupune prin sensul său deja o lume existentă sau posibilă –, ci acel *ego* pur transcendental, de la care pornim, şi acest psihic, cu sensul său transcendental, îşi procură sensul şi valoarea pe care o are pentru mine din capacitatea ascunsă a conştiinţei[27]. Bineînţeles că eu, ca psiholog, voi descoperi, în cazul în care eu însumi devin o temă pur psihologică, atât ceea ce este psihologic, cât şi cele în care parvin la „reprezentarea" de mine însumi ca suflet şi a corporalităţii mele în lume, precum şi cum dovedesc eu valabilitatea ei, cum o determin mai îndeaproape etc. Chiar şi acţiunea mea psihologică, întreaga mea muncă ştiinţifică – pe scurt, tot şi orice – îmi aparţin pur subiectiv, tot ce pot să fac şi ar trebui să dobândesc pe această cale. Dar tocmai aceasta se află în *habitus*-ul atitudinii mele psihologice, pe care o numim pozitivitatea ei: odată cu fiecare pas făcut, mereu din nou rămânând însă latent, se realizează totdeauna, sau e pe cale de realizare, apercepţia lumii[28], căreia orice devine special tematic îi este integrat ca fiind mundan (*weltlich*). Bineînţeles că toate acestea, toate realizările şi valabilităţile aperceptive ţin de domeniul psihologic; numai că totdeauna în forma: apercepţia lumii în valabilitatea sa generală rămâne, iar tot ce apare ca nou devine iarăşi aperceptiv faţă de mundan. Dezvăluirea psihicului (*Psyche*) este un proces infinit, dar în acelaşi timp şi o autopercepţie psihică în forma mundaneităţii. Particularitatea principială a reducţiei transcendentale o constituie faptul că inhibă anticipat şi deodată, într-o voinţă teoretică universală, această naivitate transcendentală, ce mai domneşte încă în psihologia pură prin faptul că în-

[26] Aşadar, „reducţia" conduce la forme ale universalităţii (care, ca forme, nu intră între cele pentru care sunt „forme") şi totodată la temeiul ei: „subiectivitatea pură" (nu „forma formelor", ci „domeniul" configurabilităţii).

[27] Obs lui Heidegger : „Oare un univers în genere nu face parte din fiinţa *ego*-ului pur? Compară convorbirile de la Todtnauberg, 1926 despre «a-fi-în-lume» (*Fiinţă şi timp*, § 12, § 69) şi deosebirea esenţială cu privire la existenţa prezentă (*Vorhandensein*) «în cadrul» acestei lumi".

[28] Obs. lui Heidegger: „Ceva prezent? Dar Dasein-ul uman «este» astfel încât, cu toate că existent, nu este niciodată de fapt prezent (*vorhanden*)".

treaga viață actuală și habituală este cuprinsă de această voință[29]: această voință nu-i menită însă să activeze niciun fel de apercepție transcendentă, nicio valabilitate transcendentă, indiferent cum este aceasta formată, ci numai să „împarantezeze" (*einzuklammern*) și să fie luată așa cum ea este în sine, și anume ca apercepție pur subiectivă, părere, ca situare valabilă etc. Dacă procedez astfel pentru mine însumi, atunci eu nu sunt eu omenesc[30], cu toate că nu pierd nimic din capacitatea proprie a sufletului meu pur (deci, din punct de vedere pur psihologic). În-parantezată este doar acea instituire valabilă (*In-Geltungsetzen*) pe care eu o realizasem în atitudinea formulată prin „eu, acest om" și „sufletul meu în lume", nu însă această instituire și valorizarea (*In-Geltunghaben*) ca trăire. *Ego*-ul astfel redus este, bineînțeles, eul meu, în întreaga concretețe a vieții mele, încă privită direct în experiența internă redusă transcendental; el este acum realmente *ego-ul* concret, premisa absolută pentru orice transcendență valabilă pentru mine. În mod evident, în particularitatea sa redusă, acesta este de fapt un domeniu de experiență închis «în» sine, cu toate corelațiile sale intenționale, și constituie astfel pentru mine terenul prim, fundamental prin excelență, al experienței pentru o cercetare transcendentală. Experiența transcendentală nu este nimic altceva decât lumea obiectivă redusă transcendental sau, ceea ce este echivalent, experiența pur psihologică redusă transcendental. În loc de „fenomenele" psihologice avem acum pe cele transcendentale. Fiecare experiență particulară pur sufletească redă o experiență transcendentală identică în conținut, dar eliberată de sensul ei „psihic" (deci al lumii reale), bineînțeles, dacă ulterior exersăm asupra ei reducția transcendentală care o purifică de sensul mundan. Tocmai în acest fel se transformă *ego*-ul psihic în cel transcendental, care se află totdeauna în fiecare reflexie ce se dezvăluie de la sine (transcendentală) în particularitățile transcendentale, la fel cum *ego-ul* psihologic – conform atitudinii reductive schimbate – revine în particularitățile psihologice. Astfel iese în evidență acest uimitor paralelism dintre psihologic și transcendental, care se extinde asupra tuturor constatărilor descriptive și genetice ce sunt de dobîndit în atitudinea lor păstrată în mod consecvent. Același lucru este valabil și dacă eu

[29] Obs. lui Heidegger: „Și această voință însăși?".

[30] Obs. lui Heidegger: „Sau poate *tocmai* astfel în posibilitatea sa existențială «uimitoare» cea mai proprie. Compară p. 27, mai jos (= S. 276 n. 36), unde vorbiți de «un fel de schimbare a formei de viață»". Obs. a II-a, a lui Heidegger: „De ce nu? Această acțiune nu este posibilitate a omului, însă tocmai întrucât nu este prezentă, nu este un *comportament*, adică o modalitate de a fi procurată de la sine însăși de la început, neaparținând astfel pozitivității a ceea ce se află în prezență (*Vorhanden*)".

ca psiholog exercit reducția intersubiectivă, și prin aceasta găsesc contextul pur sufletesc al unei posibile comunități personale, făcând abstracție de toate relațiile psihologice, iar pe urmă, ca un al doilea pas, realizez *purificarea* (*Reinigung*) transcendentală, care nu rămâne însă la nivelul pozitivității naturale, ca aceea a psihologului, ci dă la iveală uniunea sufletelor pure făcând abstracție de corpurile lor co-prezente. Ea constă într-o *epoché* radicală asupra lumii intersubiectiv prezentă și a reducției la acea intersubiectivitate, în a cărei intenționalitate internă se realizează această prezență (*Vorhandensein*) intersubiectivă. De aici rezultă ca transcendentale toate subiectele unei vieți transcendentale structurată intersubiectiv, în care lumea intersubiectivă a pozitivității naturale a devenit un simplu fenomen[31]. Dar dacă percepem (conform drumului istoric) din capul locului și dintr-o dată reducția transcendentală (ca reducție egologică și intersubiectivă), nu se realizează în genere niciun fel de psihologie pură ca verigă intermediară ci, imediat, ca o știință pură, născută din intuiția transcendentală, fenomenologia transcendentală a intersubiectivității transcendentale; și aceasta datorită metodei eidetice necesare, a uneia posibilă *a priori* și raportată ca un corelat intențional la lumile posibile. Se poate astfel înțelege acum în temeiurile sale cele mai adânci forța psihologismului. E drept, fiecare concepție pur psihologică poate fi, după conținutul ei, valorificată în întregime în mod transcendental (ca, de exemplu, toate acele, chiar și incomplete, analize psihologice ale cunoașterii judicative, ale vieții etice etc, văzute de logicieni, eticieni ș.a.), dar ea trebuie să primească un sens pur numai printr-o reducție pur transcendentală corectă. În același timp, se poate înțelege astfel și semnificația propedeutică a psihologiei pure pentru ridicarea la o filosofie transcendentală. Din motive ușor de sesizat, omenirea, ca și fiecare om în parte, a trăit și trăiește înainte de toate aproape exclusiv în pozitivitate, și astfel reducția transcendentală este un fel de schimbare a întregului mod de viață, care depășește toate experiențele de viață de pînă acum[32] și, datorită înstrăinării ei absolute, este greu inteligibilă în ceea ce privește posibilitatea și realitatea ei. Aceasta valorează în mod corespunzător și pentru o știință transcendentală. Cu toate că este încă relativ nouă, chiar și în metoda analizei transcendentale, psihologia fenomenologică are totuși accesibilitatea generală a tuturor științelor pozitive. Dacă în mod sistematic este închis în ea domeniul sufletului pur, se realizează, implicit, și din punct de vedere al conținutului, și conținutul sferei paralele transcendentale. Este

[31] „Zum blosen Pänomen", adică rezultat al „reducției", nu fenomen (*Erscheinung*).

[32] «Obs. lui Heidegger» Ascendența (ridicarea pe ceva) care rămâne „imanentă", adică *o posibilitate umană* în care omul se găsește pe sine *însuși*.

nevoie doar de reinterpretarea (*Umdeutung*)[33] în transcendental a doctrinei competente despre reducția transcendentală. Firește, deoarece interesul transcendental este apogeul a tot ce este omenesc, ar fi mai bine „în sine", atât istoric cât și faptic, dacă, din motive transcendentale, și teoriile estetice ale subiectivității s-ar reconstitui în cadrul sistemului filosofiei transcendentale. Pentru scopurile sale, psihologul ar putea, cu ajutorul schimburilor corespunzătoare de atitudine să „citească" atunci fenomenologia transcendentală „drept" psihologie pură. Reducția transcendentală nu este o schimbare oarbă de atitudine, ci, ca principiu metodic al tuturor metodelor transcendentale, este ea însăși explicată ca fiind reflexivă și transcendentală. Se poate spune că, în acest mod, se dezleagă pe deplin enigma „revoluției Copernicane".

[33] Obs. lui Heidegger: „Oare această «reinterpretare» nu este doar o aplicare «complementară» a problematicii transcendentale pe care Dv. o găsiți în mod incomplet în psihologia pură, astfel încât odată cu explicarea psihicului ca fiind el însuși transcendent, tot ce este pozitiv devine acum problematic din punct de vedere transcendental – totul, chiar și psihicul însuși și existența (lumea) care se constituie în el?".

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SCHELER – FENOMENOLOGIA CA AXIOLOGIE ŞI ONTOLOGIE

1. Format în mediul fenomenologiei husserliene, Max Scheler (1874-1928)[1] a elaborat însă o concepţie specifică, determinând veritabile mutaţii în elaborarea eticii, axiologiei, antropologiei filosofice, sociologiei culturii etc., exercitând, la rândul său, o netăgăduită influenţă asupra cercetărilor de etică ale lui Husserl.

Fundamentarea unei filosofii a valorilor şi, în genere, a unei ontologii a valorilor în mişcarea fenomenologică a fost precedată (parţial, însoţită)

[1] Lucrări principale: *Contribuţii la punerea problemei relaţiilor dintre principiile etice şi cele logice* (*Beiträge zur Fragestellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, 1899); *Metoda transcendentală şi metoda psihologică* (*Die transcendentale und psychologische Methode*, 1990, ed. 2-a, 1922); *Formalismul în etică şi etica materială a valorii* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, vol. 1913, vol. 2, 1916; ed. a 2-a, 1922 şi ed. a 3-a, 1927 – ambele într-un volum; ed. a 5-a, în Gesammelte Werke – 2 vol., 1915; ed. a 2-a, 1919; ed. a 3-a, 1925; ed. 4 şi 5 Gesammelte Werke, 3); *Despre etern în om* (*Vom Ewigen im Menschen*, 1921; ed. a 2-a, 1923; ed. a 3-a, 1933; ed. 4 şi 5 în G. W. 5); *Esenţa şi formele simpatiei* (*Wesen und Formen der Sympathie*, (1923; ed. 3-a. 1926; ed. 4-a, 1931; ed. 5-a, 1948; ed. 6-a, în G. W. 7; ed. 7-a, 1974); *Scrieri de sociologie şi teoria concepţiei despre lume* (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 3 vol., 1923-24; ed. a 2-a în G. W. 6); *Formele cunoaşterii şi instrucţia* (*Die Formen des Wissens und Bildung*, 1925; ed. a 6-a în G. W. 9); *Formele cunoaşterii şi societatea* (*Die Wissenformen und die Gesselschaft*, 1926; ed. 2-a în G. W. 8); *Poziţia omului în cosmos* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928; ed. a 2-a, 1929; ed. 3-a, 1930; ed. a 4-a, 1947; ed. a 5-a, 1949; ed. a 6-a, 1962; ed. a 7-a, 1966; ed. a 8-a în G. W. 9 şi, separat, în 1975); *Concepţie filosofică despre lume* (*Philosophische Weltanschauung*, 1929; ed. a 2-a, 1954; ed. a 3-a, 1968; ed. a 8-a în G.W. 9); *Asupra eticii şi teoriei cunoaşterii* (*Zur Ethik und Erkenntnistheorie*, I, 1933; ed. a 2-a în G. W. 10, 1957).

Menţionăm că, începând cu 1954, apar: *Gesammelte Werke* (ed. de *Maria Scheler*, apoi de M. Frings); din acestea au apărut la Francke-Verlag (Berlin u. München) 15 volume (vol. 11-14 stau sub genericul: *Schriften aus dem Nachlaß*). Relatări despre situaţia acestuia: *Nachlaß Max Schelers* (ca şi despre „Die Nachfläße der Münchener Phänomenologie in der Bayerische Staadtsbibliothek") oferă unul dintre reprezentanţii de seamă ai „Fenomenologiei de la Munchen", E. Avé-Lallement, *Biobibliographischer Anhang*, în vol.: *Max Scheler im Gegenwärtsgeschelen der Philosophie* (hrsg. von Paul Good, im Auftrag der „Deutschen Gesselschaft für phänomenologische Forschung"), Francke-Verlag, 1975, pp. 267-284.

Pentru informare: Al. Boboc, *Etică şi axiologie în opera lui Max Scheler* (1971); mai timpuriu, studiul lui Virgil Bogdan (în *Istoria filosofiei moderne*, vol. 3, Bucureşti, 1938, pp. 427-447); prima cercetare avizată, în literatura de la noi, asupra operei lui Max Scheler: C. I. Gulian, *Axiologie şi istorie în gândirea contemporană* I, Ed. Academiei Române, 1991, pp. 59-86); *Studien zur Philosophie von Max Schelers*, în *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 28-29, Freiburg, München, K. Alber, 1994 (volum recenzat în *Revista de filosofie*, nr. 5-6, 1995, pp. 621-623).

de o largă polemică cu orientările dominante, mai ales cu formalismul, normativismul şi psihologismul. Aşa cum s-a precizat, „în centrul gândirii lui Scheler nu se află nici problema existenţei, nici o conştiinţă transcendentală, ci omul faptic, viu, în al său *aici şi acum*, în unitatea sa corporal-spirituală şi în deschiderea lumii (*Weltoffenheit*), lui aparţinându-i şi *modul etic de a fi al valorii* în existenţa sa socială"[2].

Scheler preconizează eliberarea de concepţiile speculative: „Dumnezeu este ca atare numai prin pornirea (*Drang*) uman-individuală şi universală, prin care orice este spiritual, toate ideile trebuie «să funcţioneze» pentru a dobândi realitatea... *Spiritualul este astfel o existenţă devenită şi nu o existenţă în sine gata făcută*"; „impulsul şi spiritul constituie o funcţie de deificare în om şi istorie"[3].

2. În procesul elaborării unei antropologii filosofice, autorul se preocupă de „poziţia omului în cosmos" pe fondul clarificării raporturilor dintre metafizică şi teologie, fenomenologie şi axiologie. Cele citate mai sus devin astfel inteligibile doar sub condiţia înţelegerii acestor raporturi. „Metafizica modernă – preciza Scheler – nu mai este astfel o cosmologie şi o metafizică a obiectului, ci *o metaantropologie şi o metafizică a actului*. Punctul de vedere călăuzitor aici constă în a releva că temeiul suprem a tot ceea ce este apt de obiectualitate *nu este* el însuşi obiectual, ci numai o *actualitate* pură, de efectuat numai ca atribut al fiinţei care se dă la iveala ea însăşi fără încetare. Unicul acces la Dumnezeu nu este astfel, teoretic, adică, o examinare obiectualizată, ci o *angajare* personală activă a omului pentru Dumnezeu şi pentru Devenirea autorealizării sale, o realizare – *împreună* (*Mitvollzug*), a unui act etern – atât al activităţii spirituale făuritoare de idei, cât şi al forţei sale de impulsiune sesizabilă în viaţa noastră instinctivă"[4].

În centrul examinării se află astfel *ideea de om*, care nu mai poate, după Scheler, să se restrângă la definiţia *„homo est animal rationale"*. „Eroarea doctrinelor de până acum privitoare la om – scria Scheler – (încă timpuriu, 1915) – constă în faptul că voiau să intercaleze între «viaţă» şi «Dumnezeu», ceva definibil ca *fiinţă* (*Wesen*), anume: *omul*. Acesta este însă numai o «intercalare», o «graniţă», o «manifestare a lui Dumnezeu» în fluxul vieţi şi o eternă «ieşire în afară» de ea însăşi a vieţii"[5].

[2] S. Frings, „Max Scheler: Drang und Geist", în *Grundprobleme der grossen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart*, II Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1973, p. 15.
[3] M. S. Frings, „Gott und das Nichts", în *Phänomenologische Forschungen*, 6/7: *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, K. Alber, Frieiburg/München, 1978, pp. 135, 136.
[4] M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, în *Gesammelte Schriften*, Bd. 9: *Späte Schriften*, hrsg. von M. S. Frings, Francke-Verlag, Bern und Munchen, 1976, p. 83.
[5] M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, în *Gesammelte Schriften* Bd. 3: *Vom Umsturz der Werte*, 5. Aufl., 1972, p. 176.

Scheler prezintă problema înțelegerii statutului omului într-un complex de dificultăți, conectabile oarecum sub formula (devenită celebră, un „Schlagwort"): „Es ist schwer, ein Mensch zu sein"[6].

O incursiune asupra „poligenezei și transformării în sfera devenirii omului" aduce (în același context) o precizare de fond: „Omul este mult mai mult și mult mai puțin decât știe. Trebuie însă să-l sesizezi pe Dumnezeu, pentru a ști ce este"[7].

3. Înțelegerea consubstanțiabilității dintre *uman* și *valoric* rămâne teza cea mai semnificativă, mărturisită de Scheler însuși atunci când scrie: „mă văd nevoit să resping din capul locului un cer al ideilor și al valorilor, care ar trebui să fie «independent» de esența și de *împlinirea* posibilă a actelor vii de natură spirituală, «independent» nu *numai* de om și de conștiința umană, ci și de *esența și* împlinirea unui spirit viu, oricare ar fi el"[8].

În acest sens, lucrarea *Formalismul în etică* reprezintă o ruptură de principiu cu orice normativism și cu orice psihologism și caută statutul uman, dar stabil, al valorilor și al acțiunii. Scheler însuși preciza că, pentru a pune în umbră relativismul și subiectivismul, a argumentat că principiul după care toate valorile sunt subordonate „valorilor persoanei" este atât de important, încât l-a indicat și în subtitlul cărții: *O nouă încercare de personalism.*

Ceea ce s-a numit „relativitatea" valorilor privește nu valorile ca atare, ci realizările lor în lucruri, bunuri și comportamentele persoanei. Scheler distinge între statutul valorii ca valoare – obiectualitatea ei – și funcționalitatea valorii. Căci valorile nu sunt date în formă pură, ci împreună cu un „sentiment al valorii". „În virtutea unei necesități esențiale – scria Scheler – tuturor valorilor le aparține faptul de a fi date prin «conștiința a ceva», care este «perceperea afectivă» (*das Fühlen*)"; ca urmare, chiar și „modalitățile valorice" se află într-o „ierarhie *a priori*"; valorile „agreabilului și neagreabilului"; valorile „sentimentului vital"; valorile spirituale (estetice, etice, teoretice); valorile „sacrului și profanului"[9].

Valorile nu pot să fie doar însușiri ale lucrurilor, căci ele nu depind de acestea. Așa numitele „calități valorice", care apar în „datul sensibil", sunt

[6] M. Scheler, *Zur Konstitution des Menschen*, în *Gesammelte* Werke, Bd. 12: Schriften aus dem Nachlass, Bd. III: Philosophische Antropologie, 1987, p. 127: „Este greu să fii un om".
[7] *Ibidem*, p. 110.
[8] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, în *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 5. Aufl., Francke Verlag, Bern und Munchen, 1966, p. 21.
[9] *Ibidem*, pp. 122-125.

„calităţi ale valorii *ca* atare". Ceea ce numim valoare, trimite la „un alt mod al datului" şi diferă de orice stări de sentiment"[10].

Avem de-a face aici cu domenii valorice: „valori ale lucrului" (*Dingwerten*); „bunuri"; valori ale persoanei. În toate cele trei structurarea este condiţionată de un *a priori material*, care nu este „formă" a unor propoziţii şi acte, ci aparţine „datului"[11]. *A priori* nu se confundă cu raţionalul (cu gânditul); „există un *a priori* «ordre du coeur» sau «logique du coeur», aşa cum în mod adecvat a spus-o Pascal"[12]. Căci „axiomele valorice" sunt independente de „axiomele logice", nu reprezintă o „aplicare" a acestora la valori; „logicii pure i se opune astfel o doctrină pură a valorii."[13]

Dimensiunea sentimentului („emoţionalul") este astfel autonomă. „Căci sentimentul, iubirea şi ura, legităţile lor luate laolaltă, ca şi materiile corespunzătoare, constituie un tot atât de «specific-uman» pe cât sunt şi actele gândirii. Analiza lor *fenomenologică* este deosebită de orice antropologie şi *psihologie*, aşa cum şi analiza fenomenologică a gândirii e deosebită de psihologia gândirii umane"[14].

Scheler propune un *a priori* al „emoţionalului", corespunzător cumva structurii intenţionale a acestuia, „intenţionalităţii emoţionale" (deosebită de cea a actelor logice). Valorile şi ordinea lor nu se prezintă în „percepţia internă" (psihologie) sau în observare, ci „în contactul plin de simţire, viu" cu lumea, adică „în ordinea realizării acestor acte intenţionale"[15].

Există astfel un „*a priori* emoţional", prin care sesizarea „esenţelor nu are nevoie de conceptualizare, căci asemenea „esenţe", care nu au „efectuare intuitivă" sunt *valorile*. În acest caz, „eul" este „numai *purtător de valori* (*Werträger*), nu condiţie a valorilor ori subiect «evaluator»; în virtutea unei „necesităţi *a priori*, anumite valori aparţin numai unui anumit purtător (de pildă, valorile etice au ca suport persoanele)"[16]. Valorilor le aparţine „faptul de a fi date printr-un fel de «conştiinţă a ceva», anume «perceperea afectivă» (*Fühlen*); valorile vin însă prin sentimentul valorii (*Wertfühlen*), nu pur şi simplu prin cunoaşterea valorilor» (*Werterkenntnis*)."

Valorile nu pot fi create sau distruse; ele există „independent de organizarea determinată a spiritului"[17]. Ele reprezintă o „ordine *a priori*, au

[10] *Ibidem*, pp. 9, 14.
[11] *Ibidem*, p. 44.
[12] *Ibidem*, p. 59.
[13] *Ibidem*, p. 60.
[14] *Ibidem*, p. 61.
[15] *Ibidem*, p. 64.
[16] *Ibidem*, pp. 74, 272.
[17] *Ibidem*, p. 208.

anterioritate ontică şi logică faţă de lucruri şi bunuri, obiecte, aprecieri, preferinţe ş.a. De aceea, nici obiectivismul, nici subiectivismul axiologic nu se justifică. Mai mult, atât formalismul, cât şi relativismul sunt depăşite prin situarea unitară a fiinţei şi valorii: *Wertsein*.

Principalul rezultat al polemicii lui Scheler cu concepţiile normative (formaliste, în principal) şi relativiste se concretizează în ideea că definirea sensului vieţii morale, ca şi al oricărei acţiuni umane este posibilă numai prin raportarea la valori. De aici şi nevoia analizei specificului „evidenţei", care caracterizează cunoaşterea valorilor şi a specificului judecăţii de valoare şi conduce la eliberarea de normativism (absolutizarea normei ca realizare valorică) şi de relativism (ignorarea criteriilor valorice ale cunoaşterii şi acţiunii)"[18].

4. Problema centrală a ontologiei valorilor în fenomenologie rămâne cea a obiectivităţii şi a ierarhiei valorilor, îndeosebi întrucât se prelungeşte în dezbaterea temei tablei de valori a oricărei culturi.

Intră astfel în discuţie ideea de ierarhie a valorilor. „Faptul că o valoare este «superioară» alteia, preciza Scheler, poate să fie cuprins într-un act particular al cunoaşterii valorii, act care se cheamă «preferinţă» (*Vorziehen*)"; „ca act, «preferinţa» e complet separată de modalităţile realizării ei ... Rezultă astfel clar că ierarhia valorilor nu poate să fie niciodată dedusă sau derivată. Care valoare este «superioară», acesta este totdeauna de surprins din nou prin actul preferinţei şi al subordonării[19]. Aşa cum s-a spus, „valoarea şi superioritatea sau inferioritatea ei în raportarea la altă valoare este, în acest sens, un a *priori* emoţional, adică dat în actul simţirii, independent de lucrurile sau faptele prezentate în aceste date valorice"[20].

Dincolo de tezele lui Scheler despre ierarhia absolută a valorilor, trebuie să subliniem aici: 1) că „obiectivismul" valorilor pune problema statutului autonom al acestora, în opoziţie cu relativismul (reduce valoarea la realizările valorice); 2) dezbaterea despre „preferinţă" conduce analizele axiologice spre concret, spre individul-persoană şi actele acestuia.

În fond, ca dimensiune esenţială a cunoaşterii valorii, „preferinţa" este, ca şi regulile ei, principial variabilă şi priveşte nu o ierarhie absolută,

[18] Pentru analiza teoriei scheleriene a valorilor vezi: Al. Boboc, *Etică şi axiologie în opera lui Max Scheler*, Bucureşti, 1971, pp. 101-105; 240-242. Este de reţinut în principal că axiologia fenomenologică rămâne una dintre modalităţile de întemeiere a eticii, esteticii şi filosofiei culturii în genere, ca domenii autonome.

[19] M. Scheler, *op. cit.*, pp. 105, 107.

[20] M. S. Frings, *Max Scheler, Drang und Geist*, p. 15.

ci o ierarhie produsă pe latura funcţionalităţii valorilor, a raportării oamenilor la aceasta. Căci, „actul preferinţei şi a subordonării", despre care vorbea M. Scheler, se realizează ca o „evidenţă intuitivă" (nu are nevoie de o deducţie logică), iar „ierarhia" la care el se raportează poartă amprenta istoricităţii şi reflectă anumite opoziţii de interese materiale şi morale.

Această stare este însă ea însăşi urmarea unui proces istoric al creaţiei valorice umane, care, în funcţie de condiţiile sociale concrete ale realizării ei, determină profunde mutaţii în tabla de valori a unei epoci şi face ca o ierarhie să fie evidentă.

„Preferinţa" este structural legată de persoană ca individualitate; în mod aparent, ar rezulta de aici că ea implică arbitrariul, că este pur subiectivă. În fapt însă, întrucât omul nu poate fi redus nici la „raţiune", nici la „spirit", iar viaţa şi comportamentul lui se supun unei normativităţi a epocii, preferinţa devine astfel mai mult decât ea însăşi, implică dimensiunea normativităţii, realizându-se, inevitabil, după criterii transsubiective.

„Preferinţa" este astfel un act ce se împlineşte ca o cunoaştere a valorilor, nu în ordinea acestora; ea dă profilul conştiinţei valorilor, precum şi pe cel al delimitării între valori şi realizările valorice şi, totodată, justifică şi alegerea valorii şi integrarea normativităţii în comportamentul uman. Scheler rămâne actual nu numai în noul stadiu al axiologiei, ci şi al logicii normelor, care păstrează, *mutatis mutandis*, ideea preferinţei, dându-i o expresie riguroasă în forma şi in formele „preferinţei normative"[21], fără de care întreaga problematică a modelului etic şi a antropologiei filosofice în genere ar ridica mari dificultăţi de înţelegere.

5. Scheler a analizat pe larg „intenţionalitatea emoţională" –, de fapt, viaţa afectivă. Păstrând ideea kantiană a necesităţii întemeierii eticii, el a criticat formalismul (rămânerea la datoria abstractă, exterioară şi străină vieţii umane concrete), prin aceasta desprinzându-se de analizele intelectualiste moderne, care pierdeau din vedere tocmai valoarea proprie a acestei vieţi. Autorul însuşi preciza că spiritul eticii sale este „spiritul unui riguros absolutism si obiectualism etic", al unui „intuitivism emo-

[21] Pentru aceste dezvoltări, vezi: Alexandru Boboc: „Valoare şi normă", în *Revista de filosofie*, nr.5, 1977, pp. 580-584; „Der Werbegriff bei Scheber und N. Hartmann", în *Analele Universităţii Bucureşti*, Filosofie, 1997, pp. 51-62; „Der Präferenbegriff in Schelers «Formalimus» und in der Normenlogik", în *Analele Univ. Bucureşti*, Filosofie, 1998, pp. 17-22; „Valoare, normă şi preferinţă. Consideraţii asupra unei paradigme a logicii normelor", în *Revistă de filosofie*, nr. 1-2, 2004, pp. 43-49.

țional" și „apriorism material"[22], adică unul care ia în atenție dimensiunea conținutului, a sensului actelor și comportamentelor umane.

Cu alte cuvinte, Scheler părăsește concepția lui Kant a asimilării aprioricului cu formalul. Căci, în sens fenomenologic este posibil un a *priori material*, care coincide cu esențele și corelațiile lor; a *priori* sunt „acele unități și principii ideale ale semnificației" la care se ajunge „prin intuirea nemediată a datului-însuși", iar dacă numim conținutul unei asemenea intuiții „fenomen", intuiția e „privire a esenței" (*Wesensschau*), esență structurală a „datului", nu în sine (ca la Platon)[23].

Numai în raport cu acest *a priori valoric* au sens datoria și viața morală ca atare. „Orice imperativ – scria Scheler –, chiar și cel categoric, dacă există așa ceva, se justifică numai dacă trimite la un imperativ motivat, dacă trimite la un imperativ ideal și, indirect, la valoarea corespunzătoare"[24]. În acest fel, nu numai că valoarea nu se reduce la obligație și datorie, ci totul se fundează în valoare.

Piesa esențială prin care Scheler se desparte definitiv de tradiție și se opune intelectualismului modern o constituie teoria sentimentului. Prin aceasta, el se opune, ca și Husserl, psihologismului. Deși Scheler menționează mereu importanța unei psihologii experimentale („empirice", „cauzale"), principala orientare în dezbaterea sa „în jurul unei fenomenologii a sentimentului" are în vedere revelarea valorilor în „viața emoțională"; trebuie spus de la început că etica lui Scheler nu se restrânge „la comportamentul moral *faptic*", ci „obiectul ei propriu este *imperiul valorilor*"[25]. Scheler însuși preciza că, așa cum există o „logică pură", trebuie să căutăm „intuiția pură, sentimentul, o iubire și o ură pură, o năzuință și o voință pură"[26].

Așa cum spunea unul dintre cei mai cunoscuți comentatori ai lui Scheler, acesta a fost „filosoful legităților vieții emoționale, care se întinde de la adâncimile dionisiace ale sferelor vitalului, până la înălțimile luminate ale simțirii spirituale"; el a urmărit „viața emoțională" nu numai din punct de vedere fenomenologic, ci și după „relevanța ei sociologică, metafizică și religioasă"[27].

---

[22] M. Scheler, *Formalismus*, p. 14.
[23] *Ibidem*, pp. 43-45.
[24] *Ibidem*. p. 220.
[25] B. Rutishauer, *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens*, Francke Verlag, Bern/München, 1969, pp. 11, 13.
[26] M. Scheler, *Formalismus*, p. 268.
[27] M. S. Frings, „Max Scheler", în *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 28, Heft 2, 1974, p. 237. Autorul a cercetat totodată deschiderea spre o „ontologie a ființei valorii", contingențele

Etica lui Scheler rămâne în principal o modalitate a eticii filosofice: etica valorilor, una dintre cele mai elaborate din istoria acestei discipline. Poate, pe bună dreptate, unul dintre întemeietorii eticii valorilor evidenţia dificultăţile părăsirii ei în spaţiul culturii engleze şi chiar al celei germane, semnalând nevoia păstrării spiritului ei (nu al elaborărilor „sistemelor etice" ale lui Scheler, Hartmann şi alţii). „Ca autor al unui sistem propriu de etică intuiţionistă a valorii", H. Reiner preciza că păstrează ideea după care „valorile (în concordanţă cu Husserl) sunt determinate ca fiind corespondentele obiectuale ale sentimentelor intenţionale"[28], şi astfel etica valorilor rămâne încă actuală.

6. Principalul rezultat pozitiv al polemicii lui Scheler cu formalismul etic se leagă de explicarea sensului vieţii morale în legătură cu valorile.

În acest context se desfăşoară şi discuţia despre „personalismul etic", care uneşte etica cu antropologia filosofică şi prilejuieşte o valorificare a analizelor sociologice ale autorului. „Persoana" reprezintă „valoarea valorilor", iar glorificarea ei constituie semnificaţia „ordinii morale" şi în genere „sensul şi valoarea ultimă a *întregului* univers"[29]. Numai „persoana" are valoare în sine, iar realizarea ei da măsura valorii unei colectivităţi umane şi, într-un plan mai larg, centrează universul valorilor.

De aici şi nevoia unei regândiri a problematicii omului în perspectivă axiologică. Căci M. Scheler a elaborat o concepţie asupra valorii persoanei, desprinzându-se de maniera abstract-metafizică a antropologismului modern, precum şi de concepţia raţionalistă a omului ca „persoană raţională".

El a iniţiat printre primii (alături, de Rickert, Piessner, Gehlen) un proiect de antropologie filosofică, înţeleasă ca disciplină autonomă. Totodată, Scheler a pus probleme interesante ale modelului etic şi ale sociologiei moralei, sociologiei cunoaşterii şi culturii în genere.

În concepţia lui Scheler, natura omului relevă natura existenţei şi, de aceea, antropologia este baza ontologiei. Antropologia nu se poate îndepărta însă de axiologic, întrucât valoarea este ceea ce dă omului sens şi

şi divergenţele între Scheler şi Heidegger în înţelegerea sensului şi valorii umanului („Person und Sache. Zur Frage der Ontologie des Wertseins", *Phaenomenologica* 32, 1969).

[28] H. Reiner, „Wertethik nicht mehr aktuell?", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1, 1976.

[29] M. Scheler, *op. cit.*, pp. 527-529. Este de menţionat că o parte din problemele eticii este tratată de fenomenologi în antropologie. Aceasta subliniază şi mai mult importanţa poziţiei omului în universul fenomenologic. Aşa cum preciza D. V. Hildebrand, „valorile etice se leagă numai de persoane şi nu de ceva apersonal"; „răspunsul la valoare" este „purtător al valorii etice" numai întrucât este răspunsul persoanei. (*Dietrich von Hildebrand*, în *Philosophie in Selbstdarstellungen*, II, F. Meiner, Hamburg, 1975, pp. 85, 99).

semnificație. Căci, între om și animal nu este, după Scheler, doar o deosebire de grad, ci una de esență.

Esența omului o constituie *spiritul*, al cărui centru este *persoana*. De aceea, precizează Scheler, *spiritul* (inclusiv cel divin) nu este prin el însuși principiu de realizare, nu are energie. În lucrarea *Poziția omului în cosmos* (1928), spiritul pierde puterea de creație: „spiritul ca atare este, sub forma sa pură, în mod originar lipsit de orice «putere», de orice «forță», de orice «activitate»"[30].

În raport cu un anumit autonomism al epocii, menținut din tradițiile idealismului clasic de neokantieni, Scheler sublinia valoarea nivelelor extraintelectuale și extrarationale, importanța tuturor factorilor ce țin de structura omului ca persoană, opunând totodată biologismului și tendințelor naturalizante punctul de vedere al unei abordări sociologice. El a argumentat pe larg ideea că „structurile spiritului" se explică „în mod istoric-genetic în raport cu contextul social concret."

7. În mare măsură, relevarea poziției-cheie a valoricului depinde de schimbarea de orientare a „reducției fenomenologice". În cadrul „cercetării fenomenologice" s-a relevat încă de timpuriu această schimbare. Căci pentru Scheler fenomenologia „este înainte de toate o «artă a situării», prin care survine ca dat un domeniu originar al experienței, anume cel al faptelor fenomenologice sau «pure»"; el vorbea „de două *reducții* diferite, prin a căror realizare o dată se deschide câmpul științelor pozitive, iar altădată cel al fenomenologiei însăși"[31].

„Reducția" este un fel de „condiție preliminară pentru metafizică." Prin ea se deschide, de fapt, „întregul imperiu al cunoașterii posibile și al ființării posibile"; Scheler compară aceasta „cu tabloul platonician, în care sufletele se înalță chiar până la cerul ideilor, însă atunci trebuie să revină pe pământ „pentru ca acolo să acționeze conform acelor idei"[32].

În alți termeni, reducția *nu* mai poate fi una numai teoretică (în sensul lui Husserl). Așa cum s-a observat, Scheler „cunoaște mai multe sensuri ale *reducției*, sensuri ce își află locul numai în propriile sale proiecte [...] reducția ocupă o poziție centrală îndeosebi în operă târzie a lui Scheler, a cărei particularitate se definește prin depășirea hotărâtă a filosofiei con-

[30] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 8. Aufl., Francke Verlag, Bern und München, 1975, p. 57.
[31] E. Avé-Lallement, „Die Phänomenologische Reduction in der Philosophie Max Schelers", în P. Good (hrsg): *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Franke, Bern – München, 1975, p. 174.
[32] *Ibidem*, p. 176.

ştiinţei intenţionale a lui Husserl, iar aceasta atât în direcţia vieţii, cât şi a spiritului. Unificarea (împăcarea) vieţii şi a spiritului, spre care tinde Scheler, constituie tema metafizicii, iar absolutul ce ţine de aceasta nu mai este unul delimilat subiectiv, precum conştiinţa intenţională"[33].

Pe fondul evaluării perspectivei biologice (şi al depăşirii ei) asupra vieţii, Scheler asociază la „Wesenschau" (intuirea esenţei) şi unele rezultate ale ştiinţei pozitive, ceea ce face ca problemele metafizice să conducă la o antropologie fundată metafizic şi axiologic. Căci „reducţia" însăşi este „îndreptare spre fiinţa absolută". De aceea, elaborarea unei „antropologii metafizice" nu este un scop în sine, ci doar punct de plecare pentru „metafizica supremă", cea privitoare la *Ens a se* (Fiinţa la sine pentru sine). Scheler însuşi scria: „Metafizica mea este *panenteism*", ideal-personalizat de tip emanatist"[34].

În perspectiva antropologiei filosofice omul nu mai apare astfel ca un „pionier pentru graţie", un „Gottsucher"[35] (ca în lucrurile timpurii, în faza „teistă" a gândirii lui Scheler). Într-o formulare exemplară, Scheler precizează: „Omul nu este un imitator al unei «lumi a ideilor» sau al unei «Providenţe» existentă în sine sau deja gata în Dumnezeu înainte de Creaţie, ci un co-făuritor (*Mitbildner*), un co-ctitor (*Mitstifter*) şi un co-realizator al unei succesiuni de origine ideală, *care se petrece* în procesul cosmic şi împreună cu el însuşi. Omul este singurul loc, în care şi prin care, fiinţarea originară (*Urseiende*) nu se cuprinde şi cunoaşte doar pe ea însăşi; dar nu numai atât, el este şi fiinţarea (*Seiende*) în a cărei *decizie* liberă Dumnezeu e în stare să-şi realizeze şi să-şi sanctifice propria sa fiinţă. Menirea omului este mai mult decât aceea de a fi doar un «sclav» şi un servitor fidel ... un «copil» al unui Dumnezeu perfect, desăvârşit în sine. În fiinţa sa umană, o fiinţă decurgând dintr-o *decizie*, omul are înalta demnitate a unui co-militant, chiar a unui cooperant al lui Dumnezeu, având de purtat stindardul divinităţii, al unei «Deitas» care se realizează numai odată cu procesul cosmic"[36].

Se poate înţelege astfel mai bine insolita formulare „este greu să fii un om". Aşa cum s-a observat, „atunci când spune că dezvoltarea omului se îndreaptă spre o nouă metafizică şi o nouă idee de Dumnezeu, şi aceasta

[33] P. Janssen, *Die Verwandlung der phänomenologischen Reduktion in Werk Max Schelers und das Realitätsproblem*, în *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 28-29, 1884, p. 240.
[34] M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 11: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. II, 1979, p. 263. *Panenteism* – concepţie despre unitatea dintre lume şi Dumnezeu, conform căreia accentul cade pe prezenţa lui Dumnezeu.
[35] M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, pp. 348, 353.
[36] M. Scheler. *Philosophische Weltanschauung*, pp. 83-84.

împreună cu imaginea unei noi vocații, sau a unei noi chemări a omului, el poartă singur răspunderea pentru această previziune, respectiv profeție. Un lucru îmi pare aici sigur: pentru om noua perspectivă nu este deloc cea a unei «soluționări comode»; noua libertate, conferită aci, și cu aceasta și noua responsabilitate pe care o angajează, acționează în mod copleșitor"[37].

8. Noua formulă redimemsionează întreaga concepție a lui Scheler. „Mefafizica mea – scria el – este un *panenteism al lumii*, – însă al devenirii. Lumea ca istorie este o bază, o epocă a autodevenirii divine – o configurare de operă în care și prin care creatorul operei se dezvoltă și ajunge la ființa sa numai realizând-o. Lumea emană din Dumnezeu, dacă Dumnezeu îngăduie aceasta. Dumnezeu își dezvăluie esența în istorie întrucât el însuși se realizează"[38].

În alți termeni, devenirea omului și devenirea lui Dumnezeu constituie astfel unul și același proces. „Omul nu este o însumare de «spirit» și «impulsiune» (*Drang*), ci [...] *structural-identic* cu Dumnezeu și atributele sale. [...] Aceasta nu-l conduce la renunțarea la Absolut și la cunoașterea lui, ci la elaborarea unei idei de Dumnezeu «mai bune», care dă seama de experiența istorică a lumii. Abia aceasta e în stare să reconfere omului adevărata demnitate, în primul rând libertatea sa autentică"[39].

Are loc aici un fel de „cotitură" (*Kehre*), de la concepția tradițională la una metafizico-antropologică, în care lumea și omul se află în unitate cu Dumnezeu, omul fiind cumva „locul" auto-realizării lui Dumnezeu, în felul acesta rezultă „poziția omului în cosmos", precum și „originea" religiei și a metafizicii, în fond o consecință a „raportării metafizice a omului la temeiul lucrurilor"[40].

Într-o formulare mai clară: „Omul este punctul de întâlnire, în el Logosul, ca act co-realizabil, s-a format «după» lume [...] devenirea omului și devenirea lui Dumnezeu sunt situate laolaltă. Pe cât deputin poate omul să ajungă la propria-i determinare, [...] pe atât o poate *Ens a se* fără co-acționarea omului"[41].

---

[37] H. Leonardy, „«Es ist schwer, ein Mensch zu sein». Zur Anthropologie des späten Scheler", în *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 28-29: *Studien zur Philosophie Max Schelers*, Alber, 1994, p. 92.

[38] M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 11: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. II: *Erkenntnislehre und Metaphysik*, hrsg. von M. S. Frings, Bern. 1979, p. 264.

[39] H. Leonardy, *op. cit.*, p. 89.

[40] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 87.

[41] *Ibidem*, p. 92.

În esență, elaborările lui Max Scheler înscriu un capitol de referință în gândirea contemporană, marcând puternic dimensiunea valorică (în fond, „eternul în om") și, respectiv, pe cea axiologică a discursului teoretico-filosofic. Marea sa realizare o constituie astfel (dincolo de ceea ce s-a subliniat frecvent sub formula o „etică a valorilor") o nouă perspectivă în metafizică și în interacțiunea acesteia cu axiologia, antropologia filosofică și, dincolo de acestea, cu științele particulare.

În planul mai larg al unității om – Dumnezeu, „persoana individuală proprie", *omul*, hotărăște asupra atidudinii sale „astfel încât ajunge la posiblitatea unei efectuări depline a intenționalității spiritului prin situarea laolaltă cu Ființa infinită a Persoanei lui Dumnezeu"[42].

O asemenea concepție trimite la problematica antropologiei filosofice, în a cărei constituire rolul lui Scheder a fost hotărâtor. De fapt, dezvoltarea (și descoperirea antropologiei filosofice trimite la Köln, unde în epoca nașterii antropologiei filosofice există un mediu intelectual favorabil acestei dezvoltări"[43].

Consecințe semnificative decurg de aci și pentru alte fenomene, precum „Ausgleich" (nivelarea): Scheler oferă cumva „o fenomenologie a politicului", devine „un pionier pe tărâmul filosofiei politice"[44]. Cu tema „nivelării", Scheler marchează și „un alt început", anume spre hermeneutică și spre Heidegger, care și-a manifestat surprinderea că la un moment dat, Scheler devenea pentru el mai important decât Husserl"[45].

De fapt, în opera lui Scheler se petrec multe transformări ale „principiului fenomenologic", începând cu metoda și continuând cu năzuința spre sistematică", fără a propune un „sistem" (în sens clasic): de fapt, „un gânditor care pune probleme poate să procedeze sistematic fără să ajungă sau fără să vrea să ajungă la sistem", mai mult chiar, dezvoltând o critică „a ideii de sistem închis"[46].

[42] M. Gabel, *Ausgleich als Verzicht*, în *Phänomenologia Forshungen*, Bd. 28-29, p. 239.
[43] H. von Alelman, *Helmuth Plessner, Max Scheler und die Entstehung der philosophischen Anthropologie in Köln*, în *Phänomenologia Forshungen*, 28-29, p. 11
[44] E. Avé-Allemant, *Die Aktualitat von Schelers politischer Philosophie*, în *ibidem*, p. 160.
[45] O. Pöggeler, *Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger*, în *ibidem*, p. 169.
[46] W. Henckmann, *Das Systemanspruch von Scheler Philosophie*, în *ibidem*, pp. 275, 280, 281.

MAX SCHELER

CONCEPȚIE FILOSOFICĂ DESPRE LUME[1]

„MULȚIMEA NU VA FI NICIODATĂ filosof". Această formulare a lui Platon este valabilă și astăzi.[2] Cei mai mulți oameni își dobândesc viziunea despre lume (*Weltanschauung*) dintr-o *tradiție* religioasă ori dintr-una obișnuită, pe care au asimilat-o odată cu laptele matern. Cel ce aspiră la o concepție despre lume trebuie însă să se încumete să se sprijine pe *propria* sa rațiune. El trebuie să pună la îndoială, cu titlu de probă, toate părerile moștenite și să nu recunoască nimic din ceea ce nu poate să-i fie personal *inteligibil* și întemeiat. Cu toate că este și a fost totdeauna îndeletnicirea unei *elite*, care se formează în jurul unei personalități proeminente, viziunea despre lume fundamentată filosofic nu este însă lipsită de influență asupra mersului istoriei. Căci orice istorie este în esență operă a unor elite și a imitării acestora. Pentru a aduce aici un exemplu de astfel de influență a unei elite filosofice, să ne folosim de acțiunea lui Platon și cea a lui Aristotel asupra doctrinelor Bisericii, ori să ne gândim la acțiunea puternică, impresionantă și spiritual înnoitoare pe care I. Kant, J. G. Fichte, Schelling, Hegel au exercitat-o asupra Germaniei din perioada războaielor de eliberare și asupra conducătorilor ei politici și militari, a celor din creația poetică și din teoria educației.

Ce-i drept, până nu demult filosofia germană însăși – îndeosebi cea academică – renunțase la construcția unei *Weltanschauung*. Decenii de-a rândul ea și-a dat osteneala să fie doar o slugă credincioasă a științelor

[1] Textul pe care-l redăm aci este primul articol din scrierea postumă ce poartă același titlu (*Philosophische Weltanschauung*), apărută în *Gesammelte Werke*, Bd. 9: *Späte Schriften* (mit einem Anhang hrsg. von M. S. Frings), Francke Verlag. Bern und München, 1976. Așa cum precizează editorul (Nachwort des Herausgebers, *op. cit.*, p. 347), articolul a apărut la 5 mai 1928, la puține zile înainte de moartea lui Scheler, în *Munchener Neuesten Nachrichten* și constituie ultima scriere finisată de autor... Dincolo de această semnificație (cumva testamentară), studiul se caracterizează printr-o deosebită claritate și aruncă o nouă lumină asupra unor elaborări ale lui Scheler, în primul rând cele ce privesc formele cunoașterii și treptele reducției fenomenologice (n. trad.).

[2] Menționăm că notele de subsol aparțin autorului, făcând corp comun cu textul (care constituie o sinteză în ansamblul operei lui Scheler) (n. trad.).

pozitive; şi aceasta întrucât examina presupoziţiile, metodele şi ţelurile acestora. Astfel, filosofia ultimelor trei decenii ale secolului al XIX-lea a ajuns să fie aproape în întregime o doctrină a cunoaşterii şi a experienţei psihice. Dar filosofia poate să fie tot aşa de puţin o simplă servă a ştiinţelor pe cât poate să se afle în slujba unei credinţe religioase.

Pornind de la această constatare, în ultimele decenii filosofia şi-a schimbat profund atât esenţa, cât şi ţelurile. Pentru a conduce mai îndeaproape la o soluţie a aşa-numitelor probleme *metafizice, în unire* cu ştiinţele pozitive, dar sub cârmuirea lor, filosofia a redobândit, după lungi căutări, metode fundamentale şi riguroase. Cele trei mari direcţii de gândire, anume cea a pozitivismului, a neokantianismului şi a istorismului, care declarau ca imposibilă *orice* fel de metafizică, sunt doar nişte prezenţe întârziate. *Pozitivismul* (de pildă, E. Mach, R. Avenarius) deducea formele fiinţei şi ale cunoaşterii din datele percepţiei sensibile; din această cauză, trebuie să declare ca lipsite de sens şi bazate pe o falsă „obişnuinţă" de gândire a oamenilor nu numai răspunsurile metafizice, ci şi *interogările* de acest fel. Aşa-numitul *neokantianism*, care, după cum o dovedeşte *Cercetarea kantiană* actuală, l-a înţeles pe marele gânditor pe cât de bine, pe atât şi de greşit, recunoştea problemele metafizice chiar ca probleme eterne ale raţiunii, dar din punct de vedere teoretic le considera ca insolubile. *Istorismul* (K. Marx, W. Dilthey, E. Troeltsch, O. Spengler) vedea în toate concepţiile despre lume (*Weltanschauungen*), în cele religioase, ca şi în cele filosofice, numai forme de expresie variabile ale structurilor de viaţă istorică şi socială, ele însele schimbătoare. Astăzi se poate spune însă că temeiurile care au condus aceste trei grupări de gândire la o luare de poziţie negativă faţă de metafizică sunt cu totul şi fără urme respinse.[3]

Dar a fost necesară nu numai o respingere, ci şi o nouă construcţie pozitivă, şi ea a şi fost îndeplinită. Omului nu-i este proprie numai calitatea de a-şi forma sau nu o idee metafizică şi un sentiment metafizic, adică o idee despre ceea ce stă ca fiinţând la baza lumii şi a omului, care este numai prin sine (*ens per se*) şi de care depinde orice alt fiind. *În mod necesar*, omul *are* totdeauna – conştient sau inconştient, prin achiziţie proprie sau din moştenire – o astfel de idee şi un astfel de sentiment. El are numai să decidă să-şi constituie o idee bună şi raţională, ori poate una proastă şi neraţională despre *Absolut*. Ca să aibă însă sfera unei fiinţe absolute înainte de conştiinţa sa reflexivă, aceasta ţine de *esenţa* omului şi, împreună cu conştiinţa de sine, conştiinţa de lume, limba şi conştiinţa morală, con-

[3] *Vidi*: Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926, în studiul *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1924) consideraţiile critice asupra istorismului şi pozitivismului.

stituie o structură indestructibilă. Întrucât se absoarbe cu totul în carapacea sensibilă a lumii, omul poate să suprime artificial conştiinţa clară a acestor sfere: atunci continuă să dăinuiască intenţia privind sfera Absolutului, sferă ce rămâne însă *goală* de un conţinut determinat. Gol rămâne însă atunci şi centrul persoanei spirituale în om, şi goală chiar inima sa. Fără să o observe ca atare, omul poate însă umple şi această sferă a ceea ce fiinţează absolut, ca şi pe cea a unui bine suprem, cu un lucru finit şi cu bunuri, pe care în viaţa sa el le tratează „ca şi cum" ar constitui un absolut: banul, naţiunea, un om iubit – toate pot să fie astfel tratate. Aceasta este însă fetişism şi idolatrizare. Dacă vrea să iasă dincolo de această stare a sufletului său, omul trebuie să înveţe două lucruri. Mai întâi trebuie să-şi conştientizeze prin autoanaliză „idolii", care, în cazul lui, au trecut în locul unei fiinţe şi unui bine absolut; în al doilea rând, trebuie să strivească aceşti idoli, adică să repună la locul lor *relativ*, în lumea finită, miturile atât de iubite. Atunci sfera Absolutului iese iarăşi la iveală – şi abia atunci omul se află în acea stare a spiritului în care poate să filosofeze autonom asupra Absolutului.

Dar o cercetare filosofică liberă asupra Absolutului este posibilă nu numai pentru că metafizica este oricând reală. Omul posedă tot aşa de bine şi *mijloace de cunoaştere* legitime, într-o modalitate fundamentală şi precaută, laolaltă cu limite precis determinabile, de a cunoaşte fundamentul tuturor lucrurilor – chiar dacă totdeauna incomplet, însă cu adevărat şi cu judecată. El posedă totodată şi capacitatea de a dobândi în nucleul persoanei sale o *participare vie* la fundamentul lucrurilor. Pentru aceasta trebuie însă arătată calea potrivită.

Omul este capabil de o *întreită ştiinţă* (*Wissen*): ştiinţa dominării sau a prestaţiei (*Leistung*), cea a esenţei sau ştiinţa educării, cea metafizică sau ştiinţa salvării. Nici unul dintre aceste trei feluri de ştiinţă (*Wissen*) nu este prezent numai de dragul ei însăşi, ci fiecare serveşte la transformarea *unui fiind*: sau al *lucrurilor*, sau al formei de educare a *omului*, sau al *Absolutului*.

I

Primul fel de ştiinţă, anume cea a dominării şi a prestaţiei, serveşte *puterii* noastre tehnice posibile asupra naturii, societăţii şi istoriei. Este cunoaşterea cuprinsă în *ştiinţele sociale*, ştiinţe ce susţin întreaga noastră civilizaţie apuseană. Ţelul suprem al acestei ştiinţe (*Wissen*) îl constituie, pretutindeni unde sunt şi în măsura în care este posibil, descoperirea le-

gilor contactelor spațio-temporale ale fenomenelor care ne încorjoară în clase ordonate riguros – legi ale ființării – acum și aici (*Jetzt-Hier-Sosein*) în mod accidental. Dar noi nu căutăm astfel de legi pentru că am avea o plăcere deosebită pentru lege, ci de dragul *stăpânirii* noastre asupra lumii și asupra noastră înșine. Totuși, se poate prevedea numai ceea ce revine cu regularitate și se poate stăpâni numai ceea ce permite să se prevadă. A găsi astfel de legi este greu, căci știința descoperă în fiecare zi altele și le modifică pe cele vechi. În mod principial trebuie să fie însă posibilă aflarea unor asemenea legi. Temeiul pentru aceasta îl constituie faptul că înseși funcțiile sensibile de orice fel (vedere, auz, miros ș.a.), pe care le întrebuințăm în toate *observațiile* și măsurătorile posibile, la oameni, ca și la orice animal, s-au format sub impulsul și în direcțiile sistemului lor de *instincte* și *nevoi*. Astfel, șopârla aude până și fiecare foșnet produs, dar nu aude o împușcătură de pistol. Întrucât exercitarea puterii unui organism poate atinge numai acele elemente și laturi ale lumii reale care revin constant după regula „cauze similare, efecte similare", fiecare experiență sensibilă *posibilă* a unui animal, precum și a noastră ca atare este deja dominată de legi interne, legi menite să anunțe mai mult părțile uniforme decât pe cele neuniforme ale fenomenului lumii.

Acestei stări de fapt îi corespunde exact următoarea situație: în prezent fizicienii se întreabă dacă legile cele mai elementare nu sunt chiar astfel de legi de natură pur *statistică*, legi ale „numărului mare", iar legile necesității ale vechii fizici – numai o operă a omului. Și spațiul și timpul, a căror intuiție, așa cum corect o spunea I. Kant, nu provine nicidecum din conținuturile senzoriale, ci premerge deja oricărei experiențe sensibile, ca un proiect anterior și ca o schemă a continuturilor sale posibile, constituie, înainte de a fi, de pildă, optic sau chiar ca un obiect gândit, conținutul posibilității automișcării noastre spontane, respectiv posibil al autotransformării noastre spontane în faptă și acțiune (timpul mesei, timpul somnului, spațiul de mișcare). Abia ulterior extindem posibilitatea noastră organică de mișcare asupra lucrurilor, ca posibilitate de mișcare a acestora luate laolaltă. În mod analog, exact așa stau lucrurile și în cazul timpului. Conținuturile (*Inbegriffe*) tuturor posibilităților de mișcare și transformare, care, faptic, sunt spațiul și timpul, servesc în ultimă instanță numai voinței noastre de dominare asupra realului. O ființă pur cunoscătoare n-ar avea niciun fel de realitate, realitatea însemnând conținutul a tot ceea ce exercită *opoziție față de năzuința noastră*[1]. S-ar putea

[1] *Vidi*: în studiul *Erkenntnis und Arbeit* și în cartea citată deja *Die Wissensformen und die Gesellschaft* capitolele asupra problemei realității, VI, și asupra ideii de știință, II.

măsura atunci dimensiunea erorii care, dormitând în concepția naturală despre lume a omului, ține atât de mult sub vrajă chiar și știința. Această eroare constă în aceea că se consideră spațiul și timpul ca „forme goale" infinite, ființând în sine, care, fără putere de acțiune, sunt existente independent în noi, și ar rămâne existente chiar dacă s-ar nimici lucrurile, materia și fluxul de energie – ele ar rămâne astfel forme goale, înăuntrul cărora lumea finită și procesul universal ar constitui numai o „insulă" ciudată. În mod similar, *toate* formele de bază ale ființei tabloului nostru natural și pozitiv-științific nu sunt nicidecum – așa cum credea Kant – condiționate numai prin organizarea rațiunii noastre, ci, în afară de aceasta, și prin *instinctul* nostru viu *de dominare asupra naturii.*

II

Al doilea fel al cunoașterii (*Wissen*) îl constituie cunoașterea ce *ține* de știința filosofică fundamentală, pe care Aristotel o numea „prima filosofie" – adică știința despre felurile ființei (*Seinswissen*) și structura ființei a tot ceea ce este. În cazul acestei *științe a esenței* (*Wesenswissen*) se tratează despre un fel de cunoaștere pronunțat opus cunoașterii cu scop de dominare și ființei ce îi corespunde – este vorba aici de un impunător câmp de cercetare filosofică specific metodică, care a fost redescoperit abia de curând, prin Husserl și școala sa. În știința menită dominării se caută, așa cum am văzut, legile coincidențelor spațio-temporale ale realităților accidentale ale lumii și esența ocazională (*Sosein*) a acesteia. Invers, în cazul acestei a doua orientări de cercetare *se face abstracție*, chiar într-un mod riguros metodic, de poziția temporală întâmplătoare, și de ceea ce, accidental, este într-un fel sau altul. Dimpotrivă, se pune întrebarea: *Ce este* lumea, ce este, de exemplu, fiecare dintre așa-numitele „corpuri", ce este fiecare „esență vie", ce este *esența* plantei, a animalului, a omului ș.a., după construcția sa invariantă pornind de la structurile esențiale? Și, asemănător: Ce este „gândirea", ce se simte ca „iubire", „frumusețe"? – independent de fluxul temporal accidental al conștiinței acestui sau acelui om, în care se ivesc de facto astfel de acte.

Care sunt dar *caracteristicile distinctive* ale acestui fel de cunoaștere și cercetare? În locul poziției de dominare asupra lumii trece mai întâi căutarea *eliminării* (*Ausschaltung*) posibile a oricărui comportament instinctiv râvnitor. Căci un asemenea comportament instinctiv este, totuși, așa cum am văzut, condiția oricărei impresii de realitate, precum și condiția de înfăptuire a oricărei percepții sensibile a ceea ce, accidental este, acum

– și aici, *esență* ocazională (*Jetzt-Hier-Sosein*); în afară de aceasta, este condiție pentru pre-proiecțiile de spațiu și timp. Spus în mod pozitiv: în locul atitudinii dominatoare, care tinde către legi ale naturii și, conștient, neglijează *ființa* a ceea *ce* se ivește în raporturile legice, trece un comportament *iubitor*, care caută fenomenele originare și ideile lumii.

În cazul acestei poziții se face abstracție în mod expres, în al doilea rând, de existența (*Dasein*) *reală* a lucrului, adică de starea lui de opoziție față de năzuința și de acțiunea noastră, și tocmai odată cu aceasta de orice esență ocazionată – acum și aici (*Jetzt-Hier-Sosein*) pur și simplu, așa cum ne-o dă percepția sensibilă. De aceea, noi putem, în principiu, să efectuăm o cunoaștere esențială și despre lucruri fanteziste. De exemplu, pot să sesizez și o mișcare aparentă cinematografică, și un câine frumos pictat, precum și ultimele părți constitutive intuitive ce aparțin esenței (*Essentia*) unei mișcări în genere, unei „ființe vii" în genere ș.a.

În al treilea rând: cunoașterile esențiale nu sunt chiar independente de orice experiență; sunt astfel cumva însă față de cuantumul experienței sau de așa-numita „inducție". Asemenea cunoașteri premerg oricărei inducții, ca și oricărei observații și măsurători orientate asupra realității. Ele se pot realiza chiar și într-un *singur caz* exemplificator. Astfel de cunoașteri de esență, de pildă, esența vieții, există, dar, *o dată* dobândite, ele valorează, așa cum o spune limbajul școlilor (filosofice), *a priori*, adică „dintru început" într-o universalitate și necesitate infinită pentru toate faptele întâmplătoare observabile ale esenței corespunzătoare – asemenea propozițiilor matematice pure, care exprimă multiplicitatea configurațiilor *posibile* ale naturii și relațiile ideale necesare ce survin între ele, deși natura reală se cercetează prin observație și măsurare.

Tocmai cu aceasta însă, în al patrulea rând, cunoașteri de esență și cunoașteri ale interconexiunilor esențiale sunt valabile *în afară și dincolo* de domeniul foarte restrâns al lumii reale, care ne este accesibil prin experiența sensibilă, precum și printr-un oarecare sprijin instrumental al acestora. Aceste cunoașteri sunt valabile și pentru ceea ce ființează (*das Seiende*), așa cum acesta este *la sine însuși* și *în sine însuși*. Ele au extindere „transcendentă" și vor deveni astfel o trambulină pentru orice „metafizică critică".

Apoi, cunoașterile de esență ale filosofiei prime sunt însă (în al cincilea rând) cunoașteri „de *rațiune*" cu adevărat; și aceasta într-o pronunțată deosebire de acele dezvoltări ale cunoașterii noastre peste datul sensibil, care se bazează doar pe concluzii mijlocibile *ale intelectului*. „Intelect" (*Verstand*) sau „inteligență" (*Intellekt*) este capacitatea unui organism de a se acomoda (adapta) cu sens în noi situații, dincolo de instinctul înnăs-

cut amorțit şi de memoria asociativă – şi aceasta pe neaşteptate şi independent de numărul încercărilor făcute mai înainte pentru soluționarea unei sarcini anumite[5]. Această capacitate o are nu numai omul, ci, într-un grad mai mic şi animalul, de pildă maimuța, care, pentru a apuca un fruct, întrebuințează ca pe un prelungitor al brațului ei un băț oarecare. Atâta timp însă cât intelectul poate conchide asupra a ceva ce este doar în slujba instinctului vieții, al instinctului de hrană, sex şi putere, precum şi în slujba reacției practice la excitațiile lumii înconjurătoare, el nu este încă specific *uman*. Abia când intelectul (la animal doar oarecare şiretenie) trece în serviciul *rațiunii* (*Vernunft*), adică în slujba aplicării unei cunoaşteri de esență *a priori*, realizată anterior, la faptele întâmplătoare ale experienței, mai exact în slujba unei inteligibilități implicate în relațiile ordinii *valorice* obiective, respectiv în slujba înțelepciunii şi a unui ideal moral, abia atunci el devine ceva specific *uman*.

În fine, cunoaşterile de esență prezintă *o posibilitate de aplicare*. Pentru fiecare domeniu al ştiințelor pozitive (matematică, fizică, biologie, psihologie etc.) ele delimitează presupozițiile superioare ale domeniilor de cercetare corespunzătoare. Ele constituie astfel „axiomatica esenței" acestora. Pentru *metafizică* însă, aceleaşi cunoaşteri de esență constituie tocmai ceea ce Hegel a numit cândva foarte plastic *ferestre în Absolut*. Căci tot ceea ce în lume şi în operațiile cu ajutorul cărora omul proiectează şi sesizează (cuprinde) lumea sa este natură *în mod esențial* – fenomen originar veritabil şi idee –, adică tot ceea ce rămâne constant atunci când se face abstracție de împărțirea spațio-temporală accidentală a lucrurilor şi actelor, *pune* o graniță de nedepăşit explicației prin ştiințele pozitive. O esență veritabilă ca atare, chiar existența a ceva cu adevărat esențial, nu se poate niciodată explica şi face inteligibilă prin ştiința pozitivă. Reuşita operei ştiinței pozitive este dependentă de faptul că, sub o riguroasă precauție, exclude din domeniul ei chestiunea esenței (de exemplu, *ce* este viața?). Ca urmare, ambele, atât structura, cât şi existența lumii, trebuie să fie readuse, în ultimă instanță, la *fiindul* (*Seiende*) *absolut*, adică la fundamentul suprem comun al lumii şi al sinelui omului.

Scopul suprem al oricărei configurări metafizice a viziunii asupra lumii prin filosofie este, deci, următorul: gândim şi intuim *astfel* în mod absolut fiindul prin el însuşi, încât acesta corespunde în genere, este conform structurii *de esență* a lumii aflată în „prima filosofie" şi *existenței* reale a lumii şi a unei esențe (*Sosein*) ocazionate ce ne devine accesibilă în împotrivire, prin năzuința noastră.

[5] *Vidi*: Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928).

Din cele spuse până acum rezultă *două atribute de bază* ale *ființei* în sensul cel mai înalt. Acesteia trebuie să-i parvină mai întâi un *spirit* infinit configurator de idei, o *rațiune* ce pune de la sine laolaltă structura esențială a lumii și a omului însuși. Apoi, în al doilea rând, existența (*Dasein*) irațională și ființarea – de-un anumit fel (*Sosein*), „tabloul", – un impuls (imbold) (*Drang*) care se instituie, unul, de asemenea irațional – deci, o putere (*Mächtigkeit*) dinamică, bogată sub aspectul fanteziei, în care sunt înrădăcinate uniform centrul de forță și câmpul naturii organice, și *unica* viață care apare ritmic în toate formele vii în nașterea și moartea indivizilor și speciilor. În care modalitate exactă anume? Aceasta o are de arătat filosofia naturii, a anorganicului și a organicului. O penetrare (*Durchdringung*) în continuă creștere a acestor două atribute ale activității ființei de cel mai înalt nivel constituie astfel *sensul* oricărei istorii în timpul pe care îl numim „lume". Această penetrare este în același timp o *spiritualizare crescândă* a impulsului originar creator orb, o deschidere pentru idei și valori supreme, dar văzut numai de cealaltă parte, anume *dobândirea forței și a puterii crescânde* a *spiritului* infinit, unul originar slab, care proiectează numai idei. În modul cel mai clar acest proces se realizează în istoria umană, în care ideile și valorile morale dobândesc prin aceasta doar foarte lent o anumită „putere", astfel încât se împletesc progresiv cu interese și pasiuni, și cu tot ceea ce în instituții se bazează pe ele[6].

III

Cu aceasta am ajuns deja în centrul celui de-al *treilea* fel al științei (*Wissen*) de care dispune omul: *știința metafizicului și a mântuirii*. „Prima filosofie", adică ontologia esenței lumii și a sinelui, este cumva o trambulină pentru această cunoaștere – nu însă chiar metafizica însăși. Abia *legarea* rezultatelor științelor pozitive, aplicate la realitate, cu prima filosofie, întoarsă spre esență, și a ambelor legături cu rezultatele disciplinelor valorice (doctrina generală a valorii, estetica, filosofia culturii) conduce la metafizică. Dar conduce mai întâi la metafizica „problemelor de bază" ale științelor pozitive, metafizica de ordinul întâi (ce este „viața", ce este „materia"?) și prin ea la metafizica Absolutului, metafizica de ordinul al doilea.

Dar *între* metafizică și problemele de graniță ale matematicii, fizicii, biologiei, psihologiei, doctrinei dreptului, istoriei etc. și metafizica Abso-

[6] *Vidi*: Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. a.a.o. und Probleme einer Soziologie des Wissens a.a.o. Abschnitt I.

lutului se situează încă o disciplină importantă, care dobândeşte tot mai mult astăzi interes şi semnificaţie: „antropologia filosofică". Problema ei o constituie *întrebarea* despre care I. Kant (*Logica*) spunea cândva că strânge laolaltă *toate* problemele filosofice fundamentale, anume întrebarea: „Ce este omul?" Întreaga metafizică prekantiană a Occidentului căutase să înainteze în direcţia fiinţei absolute, care fiinţează, pornind de la *cosmos*, în orice caz, de la fiinţa-obiect. Aceasta este ceea ce Kant, în a sa critică a raţiunii („Dialectica transcendentală"), indica drept un demers *imposibil*. Pe bună dreptate el spunea: toată fiinţa obiectuală a lumii interne şi externe trebuie mai întâi raportată la *om*. Toate formele fiinţei sunt dependente de fiinţa omului, întreaga lume obiectuală şi felurile fiinţei ei nu sunt o „fiinţă în sine", ci numai un proiect adecvat opus întregii organizări spirituale şi corporale a omului şi o „tăietură" din această fiinţă în sine. Numai *pornind de la* imaginea esenţială *a omului*, pe care o cercetează „antropologia filosofică", se constituie – ca reprelungire a actelor spiritului său, care izvorăsc originar din centrul omului – modul de acces la atributele veritabile ale *temeiului suprem* al tuturor lucrurilor.

Acest mod de raţionare constituie la fel de bine o trambulină veritabilă (a doua) a metafizicii moderne ca şi „cunoaşterea-de-esenţă". Vrem să-l numim mod transcendental de raţionare". Principiul său spune: întrucât fiinţa lumii însăşi este cu siguranţă independentă de existenţa accidentală a omului real şi de conştiinţa sa empirică, şi întrucât există de asemenea *conexiuni esenţiale* între anumite clase de *acte* spirituale şi regiuni determinate ale *fiinţei* la care avem acces prin aceste clase de acte – fundamentul tuturor lucrurilor are nevoie de tot ceea ce este prescris în acte şi operaţiuni, de esenţa efemeră pe care ne-o dă această cale de acces. Sau: ce ar trebui să facem dacă, de pildă, am putea să desemnăm fiinţa spaţiului accesibil nouă ca dependentă de anumite impulsuri de mişcare ale omului, dar pe de altă parte, totuşi, să trebuiască să recunoaştem că ar exista o lume ordonată spaţial, mai înainte ca omul diluvial să fi survenit în existenţa-i determinată. Sau ce ar fi de făcut dacă ar trebui să despărţim ordinea valorică însăşi de conştiinţa umană cu totul schimbătoare, dar cu toate acestea să trebuiască să recunoaştem că o ordine valorică fără un spirit în sine iubitor este cu totul o absurditate. Şi, în mod analog, absurdă ar fi o ordine de idei independentă, fără un gânditor; sau o realitate fără un „impuls". Nu am putea să facem nimic altceva decât să raportăm domeniile fiinţei, care sunt şi există independent de omul efemer, la actele unui mic spirit suprasingular, care trebuie să fie un atribut al fiinţării originare şi activ în om, şi care creşte prin el. Şi asemănător în

toate cazurile în care se află aceste dependențe și *în același timp* independențe ale obiectelor de omul ca ființă pământească. Am putea să spunem și următoarele: Deoarece omul este un microcosmos, adică „lumea în mic", deoarece toate generările de esență ale ființei – ființa fizicală, cea chimică, cea vie și cea spirituală – se întâlnesc și se despart în ființa omului, atunci în om poate fi studiat și temeiul suprem al „lumii mari", al macrocosmosului. Și de aceea *ființa omului ca microteos* constituie și *prima cale de acces la Dumnezeu.*

În felul acesta, metafizica modernă nu mai este o cosmologie și o metafizică a obiectului, ci o *metaantropologie și o metafizică a actului.* Concepția călăuzitoare constă aici în faptul că fundamentul suprem a tot ceea ce este apt de obiectualitate *nu* este el însuși obiectual, ci numai o pură *actualitate,* realizabilă ca atribut al ființei care se produce ea însăși în mod etern. Unicul acces la Dumnezeu nu este astfel teoretic, respectiv nu este o examinare obiectualizantă, ci *o angajare* personală activă a omului pentru Dumnezeu și pentru devenirea autorealizării sale, o realizare împreună (*Mitvollzug*) a actului etern – atât a activității spirituale făuritoare de idei, cât și a forței sale impulsive sesizabilă în viața noastră instinctivă. „Omul" însuși este prezentarea finită cea mai pură și cea mai înaltă a ambelor atribute luate laolaltă. A face din Dumnezeu un obiect, un lucru, constituie pentru acest gen de metafizică o idolatrizare. Participare la Divin există aici numai în acea viață, mișcare, voire, gândire, iubire «în el» și în virtutea lui, și oarecum *pornind de la el – cognoscere in lumine Dei, velle in Deo,* cum o numea Augustin –, căci aceasta nu mai conține în sine nicio urmă din acea poziție obiectuală, așa cum noi obișnuim să o întrebuințăm în cazul oricărei observații asupra lumii, a sinelui nostru și a ceea ce ne e străin.

Dar nici „persoana" spirituală a omului nu este un lucru substanțial și nu este nicio ființă de forma obiectului. Omul se poate concentra la persoana sa numai în mod activ. Căci persoana este o construcție dispusă monarhic de acte spirituale, care reprezintă întotdeauna o concentrație de sine individuală, unică a *unuia* și aceluiași *spirit* infinit, în care se înrădăcinează și structura-de-esență a lumii *obiective. La fel de originar* însă și omul, ca ființă instinctuală și vie, se înrădăcinează – în mod analog – în impulsul divin al „naturii" în Dumnezeu. Această unitate de înrădăcinare a tuturor oamenilor, chiar a tot ceea ce este viu. În îndemnul divin o aflăm în mișcările semnificative ale simpatiei, ale iubirii, și în toate formele transpunerii cosmice. Acesta este drumul „dionisiac" spre Dumnezeu.

Omul nu este deci imitația (*Nachbildner*) unei „lumi a ideilor" sau unei „Providențe" existente în sine, ori deja gata existentă înaintea creației în Dumnezeu, ci este un co-instutor și un co-realizator al unei serii ideale de devenire, *care se petrece* în procesul cosmic și odată cu el însuși. Omul este singurul loc în care și prin care ființarea originară (*Urseiende*) nu doar se sesizează (înțelege) și se cunoaște pe ea însăși, ci și fiindul (*Seinde*), în a cărui *decizie* liberă Dumnezeu poate să *realizeze* și să sanctifice ființa sa proprie. Menirea omului este mai mult decât de a fi numai un „sclav" și un servitor ascultător, este chiar mai mult decât faptul de a fi un „copil" al unui Dumnezeu perfect, desăvârșit în sine. În ființa sa de om, ființă ce decurge, dintr-o *decizie*, omul poartă înalta demnitate a unui comilitant, chiar a unui cooperant al lui Dumnezeu, care are de purtat steagul Divinității, steagul unei „Deitas" ce se realizează în furtunile lumii *odată cu* procesul cosmic al tuturor lucrurilor.

Deoarece persoana individuală a fiecărui om este însă *nemijlocit* înrădăcinată într-o ființă eternă și în spirit, nu există niciun adevăr universal-valabil, ci numai unul individual-valabil, și totodată, pe măsura desăvârșirii și adecvării ei, o concepție despre lume este, „după conținut", condiționată istoriceşte. Există însă o *metodă universal-valabilă* riguroasă, în conformitate cu care fiecare om – oricare ar fi el – poate să afle adevărul „său" metafizic.

Această metodă a fost conturată în dezvoltările mai sus-menționate[7].

---

[7] Indicații bibliografice pentru lărgirea acestor dezvoltări:

1) Pentru chestiunea privind esența filosofiei: E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Logos I, 1910 – *Filosofia ca știință riguroasă*); M. Scheler, *Vom Wesen der Philosophie* (în *Vom Ewigen im Menschen*, 1921 – *Despre etern în om;* mai pe larg *Die Formen des Wissens und die Sildung*, 1925 – *Formele cunoașterii și educația*).

2) Pentru căile cunoașterii metafizice: N. Hartmann, *Metaphysik der Erkenntnis* (*Metafizica cunoașterii*); M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit* (în lucrarea citată *Die Formen des Wissens – Cunoaștere și muncă*) și *Idealismus-Realismus* (în *Philosophischen Anzeigen*, Jahr. II. 3. Bonn, 1927).

3) Despre antropologia filosofică: M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928 – *Poziția omului în cosmos*).

4) Despre etică: M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916 – *Formalismul în etică și etica materială a valorii*); N. Hartmann, *Ethik* (Berlin, 1926).

5) Despre filosofia naturii: H. Weyl.în *Handbuch der Philosophie* (Lieferung 5, München 1927); H. Driesch, *Philosophie des Organischen* (*Filosofia organicului*).

A se vedea de asemenea volumele din *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. editat de E. Husserl (Halle, începând cu 1913).

HARTMANN - FENOMENOLOGIE, APORETICĂ ŞI ONTOLOGIE

1. Odată cu orientarea fenomenologiei spre sferele valorilor, istoriei şi umanului, implicit spre o reconstrucţie modernă în metafizică şi ontologie, aspiraţia ontologică (prezentă şi la Husserl în forma „ontologiilor regionale") se amplifică şi se precizează pe fondul mai larg *al mişcării realiste* contemporane[1]. Una dintre cele mai relevante prezenţe în sensul amintit o constituie opera lui N. Hartmann, a cărei amploare şi diversitate l-au impus în rândul celor mai mari gânditori contemporani.

Nicolai Hartmann (1882-1950)[2] este cunoscut ca autor al unei noi forme în ontologie, anume „ontologia critică", o veritabilă direcţie de gân-

[1] Întrucât prezentarea acesteia nu intră în economia lucrării de faţă, trimitem la volumul: Al. Boboc, *Filosofici contemporană*, E.D.P., 1995, pp. 92-130.

[2] Născut la Riga, în 1882, studii de medicină, filologie clasică şi filosofie la Dorpat, Petersburg şi Marburg. Profesor la Marburg (1920), Köln (1925), Berlin (1931), Göttingen (1945-1950). Lucrări principale: *Logica fiinţei a lui Platon* (*Platos Logik des Seins*, 1909, 2. Aufl., 1965); *Principiile unei metafizici a cunoaşterii* (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921, ed. a 5-a, 1955); *Cum este posibilă ontologia criticii în genere?* (*Wie ist kritische Ontologie überhaupt moglich?*, 1924, Festschrift für P. Natorp); *Filosofia idealismului german* (*Philosophie des deutschen Idealismus*; Bd. I, 1923; Bd. II, Hegel, 1929; într-un volum, ed. a 3-a, 1974); *Ethik* (1926, ed. a 4-a, 1962); *Problema fiinţei spirituale* (*Das Problem des geistigen Seins*, 1933, ed. a 3-a, 1962); *Asupra fundamentelor ontologiei* (*Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935, ed. a 3-a 1948); *Posibilitate şi realitate* (*Möglichkeit und Wirklickeit*, 1938, ed. a 3-a, 1966); *Construcţia lumii reale* (*Der Aufbau der realen Welt*, 1940, ed. a 3-a, 1964); *Noi căi în ontologie* (*Neue Wege der Ontologie*, 1942, ed. a 5-a, 1969); *Filosofia naturii* (*Philosophie de Natur*, 1950, 1980); *Gânduri teleologice* (*Teleologisches Denken*, 1951; ed. a 2-a, 1966); *Estetica* (*Ästhetik*, 1953, ed. a II-a, 1966); *Introducere în filosofie* (*Einführung in die Philosophie*, 1950, ed. a 3-a, 1954); *Convorbiri filosofice* (*Philosophische Gespräche*, 1954); *Scurtă autoexpunere* (*Kurze Selbsdarstellung*, în *Philosophen-Lexikon*, I, 1942); *Metafizica problemelor* (*Die Metaphysik der Probleme*, 1960).

Sub genericul: *Kleinere Schriften* (vol. I-III, 1955-1958) au fost adunate studiile cele mai importante ale autorului. Acestea, ca şi bibliografia principală asupra lui N. Hartmann, se află în Nicolai Hartmann, *Der Denker und sein Werk* (Göttingen, 1952, pp. 283-312); Francesco Barone, *N. Hartmann* (Torino, 1957, pp. 357-431); Ingeborg Wirth, *Realismus und Apriorismus in N. Hartmann Erkenntnistheorie* (Berlin, 1965; bibliografia din perioada 1952-1965); Al. Boboc, *Nicolai Hartmann şi realismul contemporan* (Bucureşti, 1973; bibliografia până în 1973, pp. 8-11 şi pe parcursul lucrării).

Pentru lucrările asupra lui N. Hartmann se poate consulta: Al. Boboc, *Filosofia contemporană*, Bucureşti, E.D.P., 1982, pp. 65-71. Menţionăm că o bibliografie selectivă (până în 1950) aflăm în *Philosophen-Lexikon*, I, p. 470-171; se află în curs de finisare o bibliografie, declanşată

dire, care constituie totodată o amplă sinteză teoretico-filosofică şi o impresionantă construcţie sistematică, pornind de la principiul: *„nimeni nu începe cu propria sa gândire*. Fiecare găseşte în vremea sa o anumită stare de fapt a cunoaşterii şi a punerii problemelor... El preia conţinutul marilor probleme din stadiul istoric în care se află acestea"[3].

Gândirea sistematică trebuie însă să meargă pe altă cale decât cea *„a* sistemelor filosofice", spre o „metafizică nespeculativă", ca „fundament al unei noi ontologii"[4].

2. Aşa cum se poate constata, gândirea lui Hartmann este dominată de interesul ontologic. El refuză construcţia de sisteme de tip clasic şi elaborează o sistematică filosofică în concordanţă cu noua experienţă a ştiinţei şi cu ceea ce el numea „conţinutul problemelor", îndemnând la o meditaţie asupra fiinţei şi existenţei. „Nicio filosofie – scria el – nu începe cu ea însăşi, ci presupune totdeauna travaliul ştiinţelor pozitive, chiar şi atunci când acesta se află la început"[5]. Sistematica „nu traduce aci o voinţă de sistem", ci este „expresia conştientă a grijii ontologice care-l domină pe gânditor"[6].

Hartmann critică gnoseologismul modern şi pozitivismul, precum şi idealismul „speculativ", susţinând *primatul ontologiei* asupra gnoseologiei şi un „realism" elaborat ca „ontologie a cunoaşterii": „cunoaşterea nu înseamnă creare, producere, naştere a unui obiect, aşa cum a căutat să ne

---

cu prilejul aniversării (în 1982) a 100 de ani de la naşterea lui N. Hartmann (în septembrie 1982).

Elemente noi pentru înţelegerea atitudinii lui N. Hartmann faţă de contemporanii săi şi în epocă oferă: *Nicolai Hartmann u. Heinz Heimsoeth im Briefwechsel* (hrsg. von Frida Hartmann u. Renate Heimsoeth, Bouvier, Bonn, 1978).

[3] N. Hartmann, *Kurze Selbstdarstellung*, în *Philosophen-Lexikon*, hrsg. von. W. Ziegenfuss, I. W. de Gruyter, 1949, p. 454. Filosofia nu mai poate fi o „metafizică a sistemelor", ci una a problemelor, „istoria problemelor şi a rezolvărilor lor" (*ibidem*, p. 455). Ceea ce trebuie să reţină atenţia de aci s-ar rezuma astfel: principalul în fiecare epocă îl constituie „gânditorul care pune probleme (*der Problemdetiker*)"; fără a renunţa la năzuinţa sistematică, filosofia trebuie să evite închiderea într-un sistem (vezi Al. Boboc, *Nicolai Hartmann şi realismul contemporan*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1973, pp. 12-16).

[4] N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung* (1931), în *Kleinere Schriften*, Bd. I, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1955, pp. 49-51.

[5] N. Hartmann, *Neue Ontologie in Deutschland* (1946), în *Kleinere Schriften*, I, p. 58. Dar „un fundament unitar al filosofiei poate fi aflat numai în orientarea acesteia spre bazele existenţei" (*ibidem*, p. 62).

[6] S. Breton, *L'être spirituel. Recherches sur la philosophie de N. Hartmann*, Emm. Vitte, Lyon, 1962, p. 12. Autorul remarcă aci că Hartmann a sesizat „păcatul idealismului"; el a subliniat că, la început nu a fost nici „spiritul", nici „Verbul", nici acţiunea, ci „fiinţa", susţinând un „realism integral" (*ibidem*, pp. 13, 14).

facă să credem idealismul mai vechi sau mai nou, ci o prindere (*Erfassen*) a *ceva care există înainte de cunoaştere şi independent de ea*" (subl. n.).[7]

Şi mai clar: „în orice cunoaştere stau laolaltă un *obiect de cunoscut* şi un *subiect care cunoaşte*. Relaţia dintre acestea este cunoaşterea însăşi"; „cuprinderea (*Erfassen*) nu înseamnă strângerea obiectului în subiect, ci numai restrângerea determinărilor obiectului într-o plăsmuire în subiect, produs al cunoaşterii sau «imaginea» obiectului"; „în obiect nu ia naştere nimic nou, în subiect se naşte însă conştiinţa obiectului cu conţinutul ei: «imaginea» obiectului"[8].

În felul acesta, esenţială pentru Hartmann nu este relaţia gnoseologică subiect-obiect, ci relaţia „ontologică": *obiectiv-transobiectiv*. Din punct de vedere „ontologic", existenţa este independentă de obiectivarea ei prin cunoaştere: „există ceva în afara conştiinţei, în afara sferei logice şi a graniţelor raţiunii"; indicând „domeniul relaţiei cognitive a unui subiect drept «curtea obiectelor»", putem spune că „tot ceea ce se află dincolo de această «curte» este transobiectiv"[9].

3. Realizarea unei „ontologii (metafizici) a cunoaşterii" deschide calea „ontologiei critice" ca atare, o reconstrucţie „realistă" în teoria fiinţei. Căci atât „teoria cunoaşterii", cât şi celelalte discipline filosofice conduc cu necesitate la „ştiinţa filosofică fundamentală", la ceea ce Aristotel numea „Fiinţa ca fiind" (*Sein als Seiendes*), către care trebuie să se îndrepte „noua ontologie"[10].

Analizând „sferele fiinţei" (reală şi ideală), „momentele fiinţei" („existenţa efectivă" – *Dasein* şi „esenţa" – *Sosein*), Hartmann critică teza ruptur ii dintre *existenţă* şi *esenţă*, cu legarea acesteia din urmă de „sfera idealităţii", şi propune principiul: „orice existent (*Seiendes*) ideal sau real, este nu numai esenţă, ci şi existenţă efectivă"; „orice esenţă a ceva «este»,

[7] N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 3. Aufl. W. de Gruyter, Berlin, 1941.

[8] *Ibidem*, pp. 43, 44.

[9] N. Hartmann, *Grundzüge*, pp. 182, 197. Esenţialul îl constituie aci faptul că obiectul nu depinde de subiect, poziţia „obiectului" în relaţia cognitivă lăsând valabilă existenţa unui „transsubiectiv" de cunoscut. Aşa cum preciza W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 6. Aufl., A Kröner, Stuttgart, 1978, p. 284), „deoarece lumea reală este pur şi simplu transcendentă conştiinţei, ea se poate reflecta, după Hartmann, numai în forma imaginii". De fapt, încă demult s-a spus, pe bună dreptate, că modul în care „este dată realitatea" constituie „centrul ontologiei critice" (M. Florian, *Dialectica. Sistem şi metodă...*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1947, p. 98).

[10] N. Hartmann, *Neue Ontologie in Deutschland*, p. 56. „Ontologia nu este teoria obiectului, nu este ştiinţa despre obiecte în genere, ci ştiinţa «Fiinţei ca fiind»" (N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 2. Aufl., W. de Gruyter, Berlin, 1941, p. 39).

de asemenea, esența dată a ceva. Numai că *ceva-ul* nu este aci unul și același"[11].

Hartmann nu acceptă reducționismul, ci, dimpotrivă autonomia „sferelor": „nu este nicidecum în esența idealului în genere de a domina asupra realului, după cum nu este nici în esența realului de a fi pătruns de structurile idealului"[12].

Mersul general al operei hartmanniene justifică teza pe care autorul a susținut-o în diferite contexte: că „orientarea filosofiei contemporane către ontologie și realism", din orice unghi de vedere ar fi privită, are ca premisă „datul real"; „există numai o realitate, anume aceea a lumii reale, în care năzuim, trăim, în care acționăm și sperăm, suferim, experimentăm, suportăm și cunoaștem" și, de aceea, numai doctrina „existentului (*Seiendes*) ca atare" este „adevărata *philosophia prima*"[13].

4. Fără a ne opri la alte dezvoltări ale acestei ample ontologii (de fapt încercări de a privi totul sub specia ontologicului), menționăm valoarea deosebită a discuțiilor pe următoarele teme: „modurile ființei" („posibilitate" și „realitate"); „principiile ființei" („structura stratificată a ființei reale", întrucât „realul" are patru straturi: anorganic, organic, psihic și spiritual); „analiza categorială a finalității", însoțită de critica finalismului și de pledoaria pentru un determinism nemecanicist; „ființa spirituală", cu distincția între „spiritul obiectiv", subiect al istoriei și „spiritul obiectivat" (sfera creațiilor culturale) și „prelungirea" acestuia în atemporal; particularitățile „obiectivației", în care „creatura supraviețuiește creatorului"; se constituie (după „legea generală a obiectivației") o relație între „planul din față" (*Vordergrund*) și „fundal" (*Hintergrund*) și, în cele din urmă,

[11] *Ibidem*, pp. 123, 133. Într-un context semnificativ (*Leibniz als Metaphysiker, Kleinere Schriften*, II, de Gruyter, 1957, p. 277), Hartmann precizează: „... orice fiind (*Seiende*) conține multiplicitatea pestriță a universalului din care el se construiește, dar construcția însăși, ca una determinată precis, este individuală".

Pentru semnificația analizelor ontologice hartmanniene vezi: Al. Boboc, *op. cit.*, pp. 48-141. Menționăm aci că în „ontologie" sunt analizate nu doar „ființările" (inclusiv, „ființa spirituală"), ci și valorile, Hartmann fiind unul dintre reprezentanții de seamă ai eticii valorilor și ai axiologiei moderne ca atare, participând la distincția de perspectivă dintre obiectualitatea, obiectivitatea și funcționalitatea valorilor.

[12] N. Hartmann, *Grundlegung*, p. 312: „Sau altfel: se întâlnește și ființă ideală căreia nu-i corespunde niciun real, după cum se întâlnește și ființă reală, care scapă structurilor ideale. Pentru prima avem exemple în câmpul matematicilor, pentru cea de a doua – în cel al valorilor și logicului"; „nici întreaga ființă ideală nu iese din structura reală, nici aceasta din urmă nu se reduce la ființa ideală" (*ibidem*, pp. 312, 313).

[13] N. Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Panverlagsgssellschaft, Berlin, 1931, pp. 7, 8, 32.

un raport cu „trei termeni" (întrucât, „la purtătorul real" şi la „bunul spiritual" se adaugă „spiritul viu", personal sau chiar obiectiv).

Un loc aparte în acest context ontologic îl ocupă ontologia idealităţii, îndeosebi analiza ontologică a valorilor (a valorilor etice şi estetice, în particular), care au condus la întemeierea ontologică a axiologiei şi la întemeierea axiologică a eticii şi esteticii[14] asemenea panoramă a fiinţei (reale, spirituale, culturale ş.a.) îndreptăţeşte oarecum aprecierea: „ontologia sa conţine întregul *corpus metaphysicum* al istoriei spirituale occidentale, acest corp este însă fără suflet"[15].

Dincolo de toate acestea, opera lui Hartmann prilejuieşte oricând o întâlnire rodnică cu problematica de bază a filosofiei, îndeosebi a ontologiei, a eticii valorilor şi a esteticii[16]. Aşa cum s-a arătat, nicio „întâlnire cu etica valorilor" nu-l poate ocoli pe Hartmann, după cum nu-l poate ocoli nicio dezvoltare constructivă mai de seamă din zilele noastre. Receptiv faţă de nou, animat de o năzuinţă sistematică ce nu s-a închis într-un sistem, el a avut cultul valorilor, dorindu-şi un cadru de vieţuire propriu capacităţii creative a omului contemporan.

„Ontologia critică" a păstrat un. echilibru în „mişcarea realistă" şi in filosofia interbelică în genere, pledoaria sa pentru ontologie şi pluralism ontologic ilustrând acţiunea principiului kantian al ireductibilităţii şi autonomiei domeniilor.

5. Prin deschiderea propusă de Husserl, mai ales însă prin efectiva pluralizare a discursului ontologic realizată de N. Hartmann, are loc astfel o veritabilă mutaţie în mentalitatea reflexivă a omului modern şi, *mutatis mutandis*, în stilul de gândire filosofică al veacului nostru.

---

[14] Vezi Al. Boboc, *op. cit.*, pp. 113-208. Cercetarea specială a esteticii hartmanniene, cu aducerea la zi a discuţiilor în tema reconstrucţiei esteticii în Al. Boboc, *N. Hartmann şi estetica modernă*, studiu introductiv la N.Hartmann, *Estetica*, traducere de C. Floru, Editura Univers, Bucureşti, 1974, pp. V-LIV.

Ideile centrale ale acestor dezvoltări: etica şi estetica, sunt studii fundamentale asupra unui anumit tip de valoare; valoarea ca valoare nu se reduce la realizările valorice, nici la bunuri sau aprecieri; ca „esenţialităţi" sau „Idei platoniciene" (N. Hartmann, *Ethik*, 1926, p. 109), valorile „conferă existenţei sens", dar „nu sunt sursa realităţii, ci justificarea ei *a priori*"; spre deosebire de valorile etice („valori ale unui existent în sine"), valorile estetice sunt valori ale „aparităţii ca apariţie", se constituie „numai în real", ca valori ale unui „existent pentru noi"; „obiectul estetic" are o ontologie proprie, fără de care estetica însăşi nu se poate constitui. Căci tocmai pentru a fi o estetică, ea trebuie să fie filosofică.

[15] John Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, 4. Aufl., II, Teil: *Neuzeit und Gegenwart*, Herder, Freiburg-Wien, 1960, p. 561.

[16] Vezi H. Drexler, *Begegnungen mit der Wertethik*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1978, pp. 167 şi urm.

Depăşirea treptată a spiritului metodologico-gnoseologist (fără a se renunța însă la gustul pentru metodă şi construcție teoretico-gnoseologică) şi orientarea tot mai pronunțată spre abordarea de tip ontologic (anunțată cumva programatic prin formula anilor '30: „Wendung zum Objekt") a determinat noi căi de cuprindere în teoria ființei şi a ființării, un pluralism ontologic sui generis, prin care este marcată atât diferența de fond, cât şi unitatea dintre „vechea şi noua ontologie"

N. Hartmann este semnificativ în acest sens: ideea ontologică, precum şi cea metafizică, constituie permenențe ale gândirii filosofice, dar necesită astăzi alte forme de cuprindere, expunere şi explicitare.

Gândirea teoretică se află azi cumva într-un moment aporetic, şi trebuie să-şi amimtească de ceea ce spunea Aristotel: „Dar pentru cei care vor să găsească o dezlegare e de mare folos să ştie să pună bine problema. Căci rezultatul fericit al cercetării depinde de dezlegarea problemelor puse anterior. Cine nu ştie unde e nodul nu poate să-l dezlege"[17].

Este vorba de forme de prezență a conştiinței dificultăților, necesară pentru a înțelege filosofia „ca ştiință despre ființă sau, aşa cum sună în tradiția greacă, ca ontologie"[18].

[17] Aristotel, *Metafizica*, III (B), 1, 995a-995b, trad. de Şt. Bezdechi, studiu introd. şi note de D. Bădărău, Editura Academiei, 1965, p. 100.

[18] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, în *Gesamtausgabe*, II. Abt., Bd. 24, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 975, p. 22.

Nicolai Hartmann

VECHEA ŞI NOUA ONTOLOGIE[1]

Gândirea modernă a căutat ştiinţa de bază a filosofiei în teoria cunoaşterii. Se presupunea astfel, că despre cunoaştere am şti mai multe decât despre obiectul ei; se scăpa însă din vedere faptul că ea însăşi constituie o mare enigmă, deoarece relaţia despre care tratează, anume cea dintre subiect şi obiect, este una transcendentă, adică, în sensul strict al cuvântului, una care depăşeşte conştiinţa. Deci, obiectul cunoaşterii este unul care există independent de cunoaştere.

Reacţia contrară o constituie în zilele noastre antropologia. S-a descoperit că, de fapt, cunoaşterea nu este decât una dintre multele raportări ale conştiinţei la lumea înconjurătoare. Reacţia, acţiunea, iubirea şi ura sunt alte relaţii transcendente, cuplate în paralel, unele chiar primare, în timp ce cunoaşterea este secundară şi temporar ea se dezvoltă doar în dependenţă de ele. S-a făcut simţită astfel reorientarea asupra întregii construcţii a fiinţei omului, în ansamblu; căci trebuia să se dispună de o ştiinţă a omului înainte de teoria cunoaşterii.

Dar şi aceasta s-a dovedit a fi un lucru făcut pe jumătate. De o înţelegere corectă a fiinţei umane ţine, evident, ştiinţa despre raporturile de viaţă în care se află omul. Căci omul este una dintre fiinţele dependente de mii de condiţii. Aceste raporturi de fiinţare determinate constituie însă substanţa lumii. Trebuia astfel ca omul, inclusiv cunoaşterea sa, să se înţeleagă pornind de la poziţia pe care el o ocupă în ansamblul lumii reale. Cu aceasta s-a ajuns la vechea problemă a ontologiei, a aceleiaşi ştiinţe, deci, care cândva, tocmai în favoarea teoriei cunoaşterii, fusese dată la o parte şi, în cele din urmă, abandonată cu totul.

Cu aceasta ne aflăm astăzi în faţa temei unei noi ontologii. Este clar însă că după toate progresele ştiinţei aceasta nu mai poate să fie cea veche. Nu mai este vorba despre „forma şi materia" a ceea ce fiinţează (*des Sei-*

[1] N. Hartmann, *Kleinere Schriften*, Bd. III, W. de Gruyter, Berlin, 1958, pp. 333-337, *Aus „Actas del primer Congreso Nacional de Filosofia"*, Mendoza, 1949, *Alte und neue Ontologie*, preluate din N. Hartmann, *Vechea şi noua ontologie*, traducere, note şi postfaţă de Al. Boboc, Bucureşti, Paideia, 1997, pp. 13-20.

enden). Nu mai e vorba nici de „potență și act". Deoarece corelația teleologică a „formelor substanțiale" nu mai domină lumea, nicio teleologie nu ne mai poale ajuta; „legile" neutrale s-au dovedit drept puteri care domină natura, iar raportul dintre cauză și efect acționează în fenomenul lumii de jos până sus.

II

Noua ontologie pornește de la alte considerații. Ea nu mai privește „configurațiile" (*Gebilde*) (desemnate adesea ca obiecte) și „procesele" ca separate, ci ca întrepătrunse. Orice ființează (*Seiendes*) real se află în devenire, își are nașterea și dispariția sa; construcțiile dinamice primare, de la atom în sus până la norul cosmic (*Spiralnebel*), sunt atât structurări procesuale cât și alcătuiri din părți și configurații modelate, ceea ce este valabil într-o și mai mare măsură despre plăsmuirile organice, despre conștiință ca întreg sufletesc, precum și despre sistemele colectivității umane.

În aceste structurări domnește o altă modalitate de conservare decât cea survenită prin substanțialitate: conservarea prin echilibrul intern, prin regularizare, reconfigurare spontană sau chiar transformare spontană. Ea se poate desemna ca o consistență în opoziție cu subzistența. Rezultatul nu e unul chiar etern, însă este cumva cu suficient de lungă durată, ca să confere structurilor în cauză capacitatea de a fi suport al stărilor schimbătoare (accidentale).

Cauzalitatea lor nu este aceea a numitei *causa immanens*, care se menține în efect, ci aceea a unei *causa transiens*, care dispare în efectul ei. Efectul nu este astfel conținut în cauză, ci se naște ca ceva nou. În acest sens, procesul cauzal nu este o dezvoltare a ceva deja conservat în cauză, ci este o generare (*Hervorbringen*) productivă.

Construcția lumii reale are forma stratificării. Fiecare strat constituie o întreagă ordine a ceea ce ființează (*Seiendes*). Straturile principale sunt patru: cel fizic-material, cel viu-organic, cel sufletesc, cel spiritual-istoric. Fiecare dintre aceste straturi își are legile și principiile lui proprii. Stratul superior al ființei este susținut permanent de cele inferioare; el este însă numai parțial determinat de ele.

O metafizică provenind dintr-un singur principiu – sau dintr-o unică grupă de principii –, așa cum se concepea mai înainte, este de aceea un lucru imposibil. Toate imaginile unitar construite ale lumii sunt false, atât „metafizica construită de jos în sus", cât și „metafizica de sus" (adică pornind fie de la materie, fie de la spirit). Există un sistem natural al

lumii care nu este construit. Structura sa se poate obține din fenomene. Ea nu conduce nici la o unitate centralizată, chiar una bine marcată, nici la un temei originar sau la vreun țel suprem.

Ceea ce se poate constata este legitatea construcției însăşi. În ea se vădeşte depăşirea structurilor, precum şi un contrast de dependență şi autonomie. În această ridicare nu se schimbă însă caracterul realității ca atare. Evenimentele sufleteşti şi cele spiritual-istorice nu sunt mai puțin reale decât lucrurile şi viețuitoarele, iar procesele în genere nu sunt mai puțin efective decât plăsmuirile. Noul concept de realitate nu depinde de materialitate şi spațialitate, ci doar de temporalitate, procesualitate şi individualitate.

III

Ființa însăşi nu se poate nici defini, nici explica. Se pot însă deosebi *felurile ființei* şi se pot analiza *modurile* acestora. Astfel ea se poate clarifica, pornind dinspre interior, iar aceasta se petrece în analiza modală a ființei reale şi a celei ideale. Aici totul atârnă de raporturile interne dintre posibilitate, realitate şi necesitate. Aceste raporturi sunt în fiecare sferă a ființei cu totul altele; ba chiar sunt iarăşi altele în sfera logică şi în cunoaştere. Clarificarea lor constituie obiectul unei întregi ştiințe, chiar al uneia noi: analiza modală. Ea este piesa esențială a noii ontologii.

Tot ceea ce urmează aparține doctrinei categoriilor. Aceasta cuprinde principiile comune (categoriile fundamentale) şi pe cele speciale ale straturilor particulare ale ființei. Dintre acestea din urmă nu toate sunt restrânse la un singur strat, unele străbat până la nivelurile superioare ale ființării, altele se întrerup la granițele dintre straturi. Astfel spațiul, substanța (inclusiv materia) şi structurile matematice se întrerup deasupra organicului, pe când timpul, procesualitatea, cauzalitatea ş.a. continuă să domine mai departe, în sus, în ființa sufletească şi în cea spirituală; viața sufletească este nespațială, imaterială, nematematică, însă temporal şi procesual îşi are propria sa cauzalitate şi acțiune reciprocă.

Pe de altă parte la fiecare limită a straturilor survin noi principii. În natura organică totul se bazează pe un nou tip de proces, anume procesul morfogenetic, unul ce reglează de la sine echilibrul proceselor, al reconfigurării de sine spontane a individului. La aceasta, ajunge forma de determinare supracauzală a procesului de reconfigurare a sistemului de predispoziții. Aceste categorii nu pătrund însă în ființa sufletească. Ele rămân legate de lumea spațială.

Cu totul alte forme de fiinţare arată lumea sufletească: „subiectul" şi „lumea internă", care se profilează pe lângă lumea exterioară; închiderea una faţă de alta a sferelor individuale interne; fluxul trăirii, împreună cu forma sa procesuală specifică; conştiinţa obiectuală, precum şi contrastul actului şi al conţinutului (reprezentare). De aceasta ţine însă şi transcendenţa unor asemenea acte, precum voinţa, acţiunea, cunoaşterea, iubirea şi ura, în a căror esenţă se află faptul că tind să treacă dincolo de lumea internă, pe care caută să o lege de lumea spaţio-temporală a lucrurilor.

Odată cu această transcendenţă se instituie însă viaţa spirituală, care nu se contopeşte în conştiinţa individului, ci constituie deasupra ei un domeniu propriu al fiinţei, anume cel al spiritului istoric-obiectiv. Limba, dreptul, moravurile, morala, formarea comunităţii, religia, arta, tehnica constituie spiritul obiectiv. În acesta nu există niciun fel de acte, nicio conştiinţă (care i-ar corespunde ca întreg), nicio ereditate; continuitatea sa este una nepersonală, el se transmite întrucât indivizii, crescând în el, îl preiau şi îl duc mai departe. Aceasta este forma conservării sale, o consistenţă de un fel aparte.

Prin cuprinderea de către el însă, indivizii sunt mai mult decât subiecte, sunt persoane. Determinările categoriale ale persoanei sunt în schimb de un fel nou: prevederea şi predeterminarea (activitate cu scop); libertatea şi conştiinţa valorii. Abia în comunitate şi în spiritul obiectiv, persoana este o fiinţă morală şi în stare de responsabilitate.

IV

În construcţia lumii nu există niciun fel de suspensie liberă a straturilor superioare. Ele dăinuiesc numai în sprijinirea pe cele inferioare, sunt susţinute de acestea. Felul repausării este însă diferit. Viaţa organică este purtată de natura neînsufleţită, întrucât aceasta îşi are configuraţiile ei (atomi şi molecule) drept bază de construcţie. Viaţa sufletească însă nu are drept temelie configuraţiile şi fenomenele organice, ci se ridică deasupra lor ca o cu totul nouă lume. În primele cazuri avem un raport de supramodelare, în cele din urmă unul de supraconstrucţie. În primul caz, categoriile stratului inferior străbat în cele superioare, în cazul din urmă rămâne din ele o parte esenţială.

Construcţia stratificată a lumii este determinată prin relaţia categoriilor (principii şi legi) unor straturi care se suprapun. Revenirea categoriilor inferioare în straturile superioare ale fiinţei constituie unitatea lumii; noua instituire a celor superioare (*Novum* categorial) constituie multipli-

citatea ei de nedepăşit. În lume nu se poate aduce totul la acelaşi numitor. De aici şi eşecul oricărei metafizici moniste.

Autonomiei straturilor inferioare faţă de cele superioare îi corespunde parţiala dependenţă a acestora din urmă de cele dintâi. Caracterului *Novum*-ului categorial în straturile superioare îi corespunde însă autonomia (libertatea) acestora asupra celor inferioare. Căci şi în raportul de supramodelare principiile inferioare determină numai „după materie" formele superioare. Acestea din urmă îşi au prin ele însele specificul lor.

Principiul ontologic fundamental al conexiunii lumii este conţinut în două propoziţii: 1) principiile inferioare sunt cele mai tari, care susţin totul şi nu pot fi depăşite de forma superioară; 2) principiile superioare sunt ce-i drept mai slabe, dar în *Novum-ul* lor sunt autonome, şi pe deasupra au acel spaţiu nelimitat de joc.

„Libertate" există de la treaptă la treaptă, în fiecare strat superior faţă de cele inferioare. Atât de mult invocata libertate de voinţă a omului ca persoană morală constituie numai un caz special. Înţeleasă ca atare ea poate porni de la principiul ontologic de bază. Toate conceptele indeterministe de libertate sunt la fel de false ca şi respingerile deterministe ale acesteia. Nu e nevoie de niciun indeterminism, deoarece libertatea nu este depăşirea determinării existente, ci instituirea uneia superioare.

HEIDEGGER - FENOMENOLOGIE, HERMENEUTICĂ ŞI ONTOLOGIE

1. Mişcarea fenomenologică, iniţiată de Husserl şi reorientată de Scheler spre problematica valorilor şi a umanului, cunoaşte un fenomen treptat de pluralizare interpretativă şi, pe acest fond, sondarea altor orizonturi ale gândirii. De fapt, încă de timpuriu Dilthey proiectase un vast program de „reconstrucţie" a metodologiei „ştiinţelor spiritului" prin resemnificarea hermeneuticii şi a metodelor de investigare concretă survenite pe linia psihologiei şi a procesului complex de afirmare a ştiinţelor umane.

În acest context, *ideea ontologică*, propusă de fenomenologie, trebuia, prin forţa lucrurilor, să fie despărţită de modalitatea cuprinderii ei tradiţionale (în sisteme deductiv-speculative). Două căi se întrevăd aici: (a) cea a continuării orientării dată de Dilthey prin psihologism către antropologie şi (b) cea a autonomizării ontologiei în urma purificării ei prin fenomenologie.

Acestea se şi întâlnesc sub semnul „filosofiilor existenţei", atât de diferite ca pretenţii şi forţă de construcţie, dar tot atât de unite în sondarea cercului tematic al problematicii omului şi existenţei umane în lume, în planul existenţei ca atare. Se observă astfel trecerea în prim plan a conceptului de „existenţă" şi o subordonare a celui de conştiinţă. Era vorba realmente de o depăşire: mai întâi a filosofiilor moderne ale conştiinţei (ceea ce, de fapt, fenomenologia realizase prin teoria conştiinţei intenţionale), apoi a filosofici husserliene însăşi, axată (aşa cum am văzut) pe analiza conştiinţei şi a orizonturilor temporale ale acesteia.

Denumirea cunoscută (şi oarecum recunoscută ca adevărată!) a acestei orientări a fost aceea de „filosofia existenţei" (*Existenzphilosophie*). Prin Sartre (şi prezenţa acestei orientări în spaţiul francez) totul capătă denumirea de „existenţialism" şi se caută alte puncte de sprijin în istoria gândirii.

Sub genericul „existenţialism" sunt cuprinse orientări şi tendinţe filosofice felurite, care se întâlnesc însă în reluarea meditaţiei asupra existenţei într-o modalitate nouă, întrucât pleacă de la „existenţa umană" şi de la condiţia limită a acesteia, de la „finitudinea" ei.

Aşa cum au propus în repetate rânduri Heidegger şi Jaspers, principalii promotori ai noii direcţii de gândire, termenul mai adecvat ar fi: „filosofia existenţei" sau „filosofia existenţială", ceea ce nu diminuează însă dificultăţile, deoarece, aşa după cum se ştie, denumirea în cauză nu sugerează un specific anume decât dacă se părăseşte sensul „clasic" al termenului „existenţă" şi se schimbă modalitatea meditaţiei asupra existenţei.

O spunea Jaspers: „Filosofie a existenţei este gândirea, pe deplin competentă în demersurile ei, prin care omul poate să devină el însuşi. Această gândire nu cunoaşte obiecte, ci clarifică şi obţine fiinţa din ceea ce ea gândeşte [...] Această filosofie a existenţei nu poate dobândi nicio formă satisfăcătoare în vreo operă şi nicio împlinire definitivă ca gândire a unui gânditor"; filosofia existenţei „este însăşi interogarea prin care astăzi omul încearcă să ajungă din nou la sine însuşi"[1].

Este adevărat, Heidegger s-a pronunţat împotriva unor asemenea înţelegeri psihologiste şi antropologiste[2] – elaborând „ontologia fundamentală". Adăugând la acestea elaborările lui G. Marcel, N. Abbagnano ş.a., se justifică, se pare, viziunea lui Mounier: „existenţialism" vine „să desemneze o vogă care face din neant materia existenţei"; pentru acesta „nu atât existenţa în genere, cât existenţa omului constituie problema primordială a filosofiei"[3].

Dincolo de o asemenea tratare ca „modă", s-a precizat însă că „filosofia existenţială", întrucât vrea să fie filosofie a finitudinii, se află „în opo-

[1] K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, siebenter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Aufl., Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, pp. 149, 150. Dincolo de faptul că Jaspers îşi defineşte filosofia sa a existenţei, el atrage atenţia asupra surselor „filosofiei existenţei" la Schelling, Kierkegaard şi Nietzsche. Termenul „Existenzphilosophie" a fost propus, se pare, de F. Heinemann (*Neue Wege der Philosophie*, pp. 374, 375), apoi de K. Jaspers, în lucrarea citată şi, mai pe larg, în *Existenzphilosophie* (1938). Înaintea introducerii termenului, stilul „existenţial" fusese propus de M. Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927) şi, mai devreme, de G. Marcel (*Journal de Métaphysique*, 1914-1923). *Mutatis mutandis*, stilul „existenţial" fusese anunţat în romanele lui Dostoievski, apoi în poezia lui Rilke şi în romanele lui Kafka.

Termenul „existenţialism" s-a încetăţenit mai ales prin lucrările lui Sartre: „înţelegem prin *existenţialism* o doctrină care consideră viaţa umană ca posibilă şi care declară că orice adevăr şi orice acţiune implică un mediu şi o subiectivitate umană" (*Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1961, p. 12, Ed. I, 1946).

[2] „Situarea în lumina fiinţei – scrie M. Heidegger – este ceea ce eu numesc *Ek-sistenz* (maniera umană de «a fi» – n.n.) a omului. Numai omului îi e proprie această manieră de «a fi»"; „principiul fundamental al lui Sartre despre preexistenta existenţei faţă de esenţă justifică numele «existenţialism» ca un titlu conform acestei filosofii. Însă principiul «existenţialismului» – nu are nimic comun cu principiul din «Sein und Zeit», întrucât aici nu poate fi exprimat un principiu despre raportul dintre *esentia* şi *existentia*" (*Brief über den „Humanismus"*, în *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1967, pp. 155, 160).

[3] E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, Paris. 1946, pp. 7, 9.

ziție categorică față de metafizica idealistă a unei filosofii a infinității. Această opoziție elaborată de filosofii existenței însăși nu trebuie luată în sensul că filosofia existenței ar reprezenta o filosofie a interiorității"[4].

Distincția între „filosofia existențială" și „existențialism", între punctul de vedere ontologie-metafizic și cel psihologic-antropologic este astfel prima care se impune și, de aceea, trebuie, cum propunea Mounier, să vorbim de „existențialisme". Pluralismul nu exclude însă, așa cum s-a spus, o unitate, prin tematică și soluții, și, mai ales, prin legătura cu o „situație istorică de criză"[5].

2. Proiectul cel mai semnificativ al angajării fenomenologiei pe o direcție ontologică, precum și al conlucrării dintre fenomenologie și hermeneutică aparține lui *Martin Heidegger* (1889-1976)[6], unul dintre cei mai productivi și mai influenți gânditori contemporani. El este totodată personalitatea cea mai reprezentativă a „filosofiei existenței", iar opera[7] sa,

[4] W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, G. Neske, Pfullingen, 1974, p. 273. Într-o formulare esențială – continuă autorul – „filosofia existenței aparține *filosofiei subiectivității*, care conferă o valabilitate aparte formei moderne a filosofiei interiorității, căreia îi este propriu faptul că situează Sinele (*das Selbst*) ca *autoraportare* în centrul filosofiei" (*ibidem*).

[5] O. Fr. Bollnow, *Existenzphilosophie*, 7. Aufl., W. Kohlhammer, Stuttgart, 1969, p. 128.

[6] Născut la 26 septembrie 1889, la Messkirch (Baden), urmează mai întâi (1903-1906) gimnaziul din Konstanz, apoi (1906-1900) pe cel din Freiburg im Breisgau. Tot aici studiază (1909-1911) teologia și apoi (1911-1913) filosofia, științele naturii și „științele spiritului". În 1913, „Promotion" (licență), sub îndrumarea neokantianului H. Rickert, cu lucrarea *Doctrina judecății în psihologism*, iar în 1916, „Habilitation", cu lucrarea *Doctrina categoriilor și a semnificației la Duns Scott*, tot la Universitatea din Freiburg, în mediul ideatic dominat de Rickert, dar și influențat de E. Husserl (ale cărui lucrări le cunoscuse în perioada studiilor de teologie). După o perioadă de funcționare ca „Privatdozent" (1916-1922) la Freiburg (în preajma lui Husserl), i se oferă (1922) un „Exaordinariat" (profesor netitular) la Marburg, unde rămâne până în 1928, în mediul dominat de P. Natorp (și de „Școala de la Marburg"), dar și de N. Hartmann și de „teologia negativă" (R. Bultmann). Din 1928 îi urmează lui E. Husserl ca „Ordinarius" (profesor titular) la Seminarul de filosofie de la Universitatea din Freiburg, unde, cu o întrerupere (interdicție de a preda între 1945-1951), funcționează (chiar și după pensionare, 1962) până la moartea sa, survenită la 26 mai 1976. Exceptând episodul din 1933 (rector al Universității Freiburg cca 9 luni), a dus o viață retrasă (nu a luat parte la nicio manifestare internațională de amploare: congrese, conferințe etc.), a vizitat (în 1962 și 1967) Grecia, iar apoi (1968, 1969) Franța. Așa cum relatează W. Biemel, „puținele călătorii pe care le-a întreprins, se află în serviciul creației sale, fiind, înainte de toate, călătorii pentru conferințe" (*Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg, 1973, p. 7).

[7] *Lucrări principale: Problema realității în filosofia modernă* (*Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*, 1912); *Doctrina judecății în psihologism* (*Die Lehre vom Urteil in Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, Leipzig, 1914); *Doctrina categoriilor și a semnificației la Duns Scott* (*Die Kategorien – un Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, 1916); *Conceptul de timp în istorie* (*Die Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, 1916); *Ființă și timp* (*Sein und Zeit*, Halle, 1927); *Ce este metafizica?* (*Was ist Metaphysik?*, Bonn, 1929); *Kant și problema metafizicii* (*Kant u.*

deşi ridică mari dificultăţi de înţelegere şi interpretare, rămâne una dintre participările majore la creaţia teoretico-filosofică şi la redimensionarea modernă a domeniilor acesteia[8].

Fără a ne propune o analiză exhaustivă a operei lui Heidegger, încercăm totuşi să descifrăm sensurile majore ale acesteia, pe baza textelor fundamentale, dar şi a cercetării[9] de până acum, având în atenţie influ-

das Problem der Metaphysik, Bonn, 1929); *Despre esenţa temeiului* (*Vom Wesen des Grundes*, 1929); *Afirmarea de sine a universalităţii germane* (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau, 1933); *Hölderlin şi esenţa poeziei* (*Hölderlin u. das Wesen der Dichtung*, 1936); *Teoria lui Platon despre adevăr* (*Platons Lehre von der Wahrheit*, 1942); *Despre esenţa adevărului* (*Vom Wesen der Wahrheit*, Fr. a. M. 1943); *Lămuriri cu privire la poezia lui Hölderlin* (*Erläuterung zur Holderlins Dichtung*, 1944); *Teoria lui Platon despre adevăr. Scrisoare despre „umanism"* (*Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus"*, Bern, 1947); *Drumuri care nu duc nicăieri* (*Holzwege*, Fr. a. M., 1950); *Drumul de ţară* (*Der Feldwegs*, 1953); *Ce înseamnă gândire?* (*Was heisst Denken?*, 1954); *Introducere în metafizică* (*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953); *Din experienţa gândirii* (*Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, 1954); *Conferinţe şi studii* (*Vorträge u. Aufsätze*, 3. vol., Pfullingen, 1954); *Ce este filosofia?* (*Was ist das-die Philosophie?*, Pfullingen, 1956); *Principiul temeiului* (*Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957); *Identitate şi diferenţă* (*Identität u. Differenz*, Pfullingen. 1957); *Hebel, prietenul casei* (*Hebel, der Hausfreund*, Pfullingen, 1957); *Gelassenheit*, (Pfullingen, 1959); *În drum către limbă* (*Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959); *Nietzsche* (2 vol., Pfullingen, 1961); *Întrebarea privitoare la lucru* (*Die Frage nach dem Ding*, 1962); *Tehnica şi cotitura* (*Die Technik u. die Kehre*, 1962); *Repere pe cale* (*Wegmarken*, Fr. a. M., 1967); *Despre sarcina gândirii* (*Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969); *Heraklit* (1970); *Fenomenologie şi teologie.* (*Phänomenologie u. Theologie*, Fr. a. M., 1970); *Studiul lui Schelling despre esenţa libertăţii umane.* (*Schellings Abhandlung über das Wesen der menschichen Freiheit* – 1809, 1971, Tübingen); *Frühe Schriften* (Fr. a. M., 1972); *Vier Seminare* (Fr. a. M., 1977).

[8] Din 1975 a început publicarea (la Fr. a. M., V. Klostermann) unei: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, proiectată în cca. 90 de volume, sub un motiv dominant (sugerat de Heidegger însuşi), care se află pe fila de titlu la primul volum: «*Wege-nicht Werke*» („Căi de acces, nu opere").

Studierea acestei opere a luat proporţii în ultimii ani. Din bibliografia despre Heidegger ar fi imposibil să facem aici o selecţie. Precizând că studiile mai importante vor fi utilizate pe parcurs, menţionam câteva „Festschriften": *„Anteile", Festschrift zum 60. Geburstag* (hrsg. von H.-G. Gadamer, 1950); *M. Heidegger zum 70. Geburstag* (Festschrift bei G. Neske, 1959); Durchblicke. M. H. zum 80 Geburstag (hrsg. von O. Pöggeler, 1970); *Dem Andeken M. Heideggers. Zum 26. V. 1976* (Fr. a. M., 1977); *Erinnerung an Martin Heidegger* (hrsg. von G. Neske, 1977, cu o largă participare a unor adepţi sau simpatizanţi din Europa, America, China, Japonia, India); *Heidegger, Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken* (hrsg. von Werner Marx, 1977); *M. Heidegger, Fragen an sein Werk. Ein Symposion* (1977); *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburstag von Martin Heidegger* (hrsg. von W. Biemel u. Fr.-W. von Hermann, 1989).

[9] Din ampla desfăşurare a acesteia nu pot să nu fie amintite următoarele (cu un anumit rol în epoca în care au fost scrise): G. Misch, *Lebensphilosophie u. Phänomenologie* (1931); J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger* (1932); A. Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger* (1942, ed. 2-a, 1946); M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (1949, ed. 2-a 1958); K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* (1953); Werner Marx, *Heidegger u. die Tradition* (1961); O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers* (1963); E. Tugenhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl u. Heidegger* (1967); A. Rosales, *Transcendenz und Differenz* (1970); W. Biemel, *Heidegger* (1973), cu bibl. selectivă; J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger* (3 vol. 1973); C. Fr. Gethmann, *Verstehen u.*

ența și acțiunea gândirii autorului celebrei *Sein und Zeit* în lumea de astăzi.[10]

3. Atunci când în *Sein und Zeit* (1927) își propunea să trezească interesul pentru „tema sensului existenței", Heidegger anunța o operă deschisă: (a) în asimilarea tradiției metafizice a Occidentului și (b) în „interpretarea *timpului*, ca orizontul posibil al oricărei înțelegeri a ființei"[11].

Dincolo de o dezbatere a „temei unei destrucții a istoriei ontologiei", și de o construcție succesivă, de-a lungul unei jumătăți de veac, a unui răspuns posibil la întrebarea: „se relevă timpul însuși ca orizont al existenței?"[12], trebuie să vedem, credem, și o încercare de regândire a ontologiei și a metafizicii înseși, funcție de sfera umanului și de problemele omului contemporan, de situațiile conflictuale specifice ce stau în calea realizării personalității umane, situații la care Heidegger se ra-

---

Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie M. Heideggers (1974, cu bibliografie); R. Kühn, *Hinweise auf die ontologische Differenz bei M. Heidegger* (1974, cu bibliografie); Joh. B. Lotz, *M. Heidegger u. Thomas von Aquin* (1975); R. Ohaski, *Extase u. Gellassenheit. Zu Schelling und Heidegger*, 1975); P. McCormick, *Heidegger and the Language of the World* (1976); G. Schmidt, *The Concept of Being in Hegel and Heidegger* (1977, cu bibliografie); Fr. Elliston (ed.). *Heidegger's Existential Analytic* (1978, cu o amplă bibliografie); A. Jäger, Gott, *Noehmals M. Heidegger* (1978); K. Jaspers, *Notizen zu Heidegger* (hrsg. von H. Saner, 1978); Fr.-W. von Hermann, *Heideggers Philosophie der Kunst* (1980); Th. T. Vilson, *Sein als Text: vom Textmodell als M. Heideggers Denkmodell* (1981); Fr.-W. von Hermann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl* (1981); J. J. Loscerbo, *Being and Technology. A Study in the Philosophy of M. Heidegger* (*Phaenomenologica* 82, 1981); R. Waterhause, *A. Heidegger Critique: A Critical Examination of the Existential Phenomenology of M. Heidegger* (1981); Th. Rentsch, *Martin Heidegger* (1989); E. Spaude (hrs), *Grosse Themen M. Heideggers* (1990).

[10] Deși nu se poate vorbi de o școală „heideggeriană", influența și „receptarea lui Heidegger" au devenit elementul esențial în orice înnoire în planul ontologiei (și al „metafizicii") și al problematicii omului în genere. Principalele reviste filosofice (și estetice) stau mărturie în acest sens, alături de numeroase societăți „Heidegger" în Europa, America și Japonia, împletindu-se cu cercetarea de tip fenomenologic.

[11] M. Heidegger, *Sein und Zeit* (mit Randbemergungen des Autors aus dem „Hüttenexemplar", hrsg. von Fr.-W. Hermann), în *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Bd. 2, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1977, p. 3.

[12] *Ibidem*, pp. 27-36; 577. Așa cum s-a spus, ceea ce este esențialmente nou la Heidegger este faptul „că el introduce timpul ca pe un principiu de interpretare, desemnându-l ca orizont al oricărei inteligibilități a existenței, și cu aceasta al înțelegerii omului"; el „aduce în filosofia existenței (*Existenz-philosophie*) motivul nou al unei interpretări hermeneutice a existenței, este hermeneutul existenței", această „hermeneutică" fiind totuna cu „fenomenologia existenței" (F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, 1929, pp. 374, 375). Autorul este printre primii care folosește expresia „Existenzphilosophie", considerând că „noul" îl constituie aici „corelarea vechii chestiuni a ființei (*Sein*), deci a ontologiei, cu aceea a exstenței (*Existenz*)" (*ibidem*, p. 376).

portează adesea critic în *Sein und Zeit*, prin analiza „existenței proprii obişnuite şi a anonimatului" (*das alltägliche Selbstein und das Man*), precum şi a „banalității existentului uman" („Alltäglichkeit des Daseins")[13]; apoi sub genericul versului holderlinian: „...und wozu Dichter in dürftiger Zeit"[14].

4. În raport cu o interpretare de tradiție, care leagă ne *varieteur* esența ontologiei heideggeriene de *Sein und Zeit* şi lucrările ce o continuă nemijlocit[15], semnalăm astfel posibilitatea înțelegerii depăşirii „ontologiei fundamentale" din *Sein und Zeit* într-o metafizică a creației poetice (metafizică inspirată din romantismul lui Holderlin şi Novalis, dar şi din creația poetică a lui Rilke şi Trakl).

În acest context, luând în considerare şi circulația unor motive nietzscheene, gândirea heideggeriană capătă o resemnificare în direcția unei construcții de coloratură neoromantică, dominată de motivul vieții şi al creației, şi vizând cumva o ontologie a umanului[16] şi o altă înțelegere a nihilismului.

În acest sens, Heidegger scria: „gândit de Nietzsche, nihilismul este istoria devalorizării – (*Entwertung*) valorilor supreme de până acum ca trecere la reevaluarea (*Umwertung*) tuturor valorilor de până acum, istorie ce constă în aflarea principiului unei noi aşezări a valorii (*Wertsetzung*)"[17].

---

[13] M. Heidegger, *op. cit*, pp. 168, 173; 335-339.

[14] M. Heidegger, *Wozu Dichter?* (1936) în *Holzwege*, 5. Aufl.. V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, p. 248. Autorul a analizat elegia lui Holderlin, numită *Brod und Wein* (*Pâine şi vin*), într-o conferință din 1936. Pornind de la întrebarea „... und Wozu Dichter in dürftiger Zeit" (Vezi Fr. Hölderlin, Gedichte, 3. Aufl., Leipzig, 1909, p. 139), care s-a tradus „... şi apoi, la ce bun – poeții în timpuri sărace?" (vezi Fr. Holderlin, *Imnuri şi Ode*, Ed. Minerva, B.P.T., Bucureşti, 1977, în trad. lui Şt. Aug. Doinaş şi V. Nemoianu). Este de reținut că şi în traducerea din volumul *Originea operei de artă* (pp. 210 şi urm.) se păstrează această traducere. Mai exact ar fi: „... şi la ce bun poeți *în timp de restriște*".

[15] Amintim: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929); Was *ist Metaphysik?* (1929); *Vom Wesen des Grundes* (1929). La acestea se adaugă: *Vom Wesen der Wahrheit* (apărută în 1943, dar elaborată şi expusă într-o conferință în 1930); *Platons Lehre von der Wahrheit* (apărută în 1942, dar elaborată pentru prelegerile de la Freiburg din „semestrul de iarnă" 1930-1931). Problema centrală aici este aceea a datării „conversiunii" sau „răspântiei" (*Kehre*), conceptul fără de care nu se poate înțelege unitar gândirea lui Heidegger.

[16] Pentru Heidegger, problematica omului este centrală. Căci – scria el – „nicio epocă nu a avut într-o aşa măsură ca cea prezentă conştiința omului. Nicio epocă nu şi-a redat ştiința ei despre om într-o aşa de pătrunzătoare şi captivantă modalitate cum o face cea contemporană... Însă nicio altă epocă nu a ştiut mai puțin ce este omul, decât cea de astăzi" (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt, a. M. 1973, p. 203).

[17] M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. II, Neske, Pfullinfien, 1961, p. 90.

Într-o altă ordine de idei, Heidegger își căuta însă punctele de sprijin în tradițiile filosofiei grecești[18], iar apoi la Brentano și Husserl.[19]

Reflectând asupra lucrărilor sale timpurii, Heidegger prețuiește ceea ce el însuși numea „drumul meu în fenomenologie" și-și precizează opțiunea pentru fenomenologie ca metodă. „Fenomenologia – scria Heidegger – este modalitate de acees către felul de determinare certă a ceea ce trebuie să devină tema ontologiei. *Ontologia este posibilă numai ca fenomenologie*"; „luată ca atare, fenomenologia este știința despre ființa ființului (*vom Sein des Seiendes*) – ontologie. În explicațiile date temelor ontologiei se naște necesitatea unei ontologii fundamentale, care are ca temă existentul desemnat ontologic-ontic, anume existentul uman (*Dasein*), astfel încât ea își ia ca problemă centrală problema ființei în genere" și, ca urmare, „fenomenologia existentului uman este *hermeneutică* în semnificația originară a cuvântului"[20].

O asemenea explicație îndreptățește ideea că trecerea de la Husserl la Heidegger este un „de la esență la existență"[21], respectiv de la „descrierea fenomenologică" la „analitica existențială a ființului uman", în fond, la o interpretare, o hermeneutică. În același timp, situarea acesteia pe filiera fenomenologică păstrează o unitate de metodă și justifică teza lui Heidegger, după care sensul distincției între „Heidegger I" și „Heidegger II" ar fi următorul: „numai pornind de la ceea ce este gândit în I este accesibil ceea ce-i de gândit în II, însă I nu devine posibil decât dacă este conținut în II"[22].

5. În discuție intră astfel tema „conversiunii" (*Kehre*) despre care Heidegger însuși vorbise încă demult, fără a o înțelege ca pe o ruptură a continuității gândirii sale. Heidegger consideră că, deși despre „Kehre"

[18] Așa cum preciza Jean Beaufret, „întrucât au fost aceia cărora existența (*l'être*) li s-a deschis în modul cel mai clar în existent (*l'étant*), grecii sunt mai mult decât inițiatori: inițiativa greacă nu este în ea însăși decât prima epocă a unei retrageri (*retrait*) care este, la rândul ei, trăsătura fundamentală a unei întregi istorii, anume cea a noastră" (*Dialogue avec Heidegger, 1, Philosophie greque*, Les Editions de Minuit, Paris, 1973, p. 13).

[19] „Studiul meu academic – preciza Heidegger – a început în iarna 1909/10 la Facultatea de teologie a Universității din Freiburg; aici, pe lângă teologie și *Cercetările logice* ale lui Husserl, a intervenit studiul disertației lui Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), prin care, din 1907, «am încercat să pătrund în filosofie»" "M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963), în vol. *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 81. Problema care-l interesa era: „dacă ființul (*Seiende*) poate fi pus în multiple semnificații, care este atunci semnificația fundamentală? Ce înseamnă ființă (*Sein*)?" (*ibidem*).

[20] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 48, 50.

[21] F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1929, p. 370.

[22] M. Heidegger, *Lettre à Richardson*, în „Les Etudes philosophiques", nr. 1, 1972, p. 10.

a vorbit pentru prima dată explicit în *Scrisoarea asupra „umanismului"*, ea acționa în gândirea sa de peste zece ani[23].

De fapt, „conversiunea" se leagă de cercetarea „esenței adevărului"; Heidegger întreba „dacă problema esenței adevărului nu trebuie să fie mai întâi şi problema adevărului esenței", şi preciza: „răspunsul la întrebarea despre esența adevărului este supunerea unei conversiuni (*die Sage einer Kehre*) în interiorul istoriei ființei (*des Seins*)"[24].

Pusă în termenii discuției despre „umanism", problema capătă următoarea formulare: „aici totul se răstoarnă (în formularea „Zeit und Sein" din lucrarea din 1927 – n.n.) [...] conversiunea (*die Kehre*) nu este o schimbare a punctului de vedere din *Sein und Zeit*, ci abia în ea gândirea cercetată dobândeşte localizarea dimensiunii cunoscute din *Sein und Zeit*"[25].

„Kehre" conduce astfel la ceea ce Heidegger numea „ființa ca atare" (*das Sein*); aceasta nu se lasă gândită decât pornind de la „conversiune", care „se determină între ființă şi timp, timp şi ființă, pornind de la maniera în care există ființă, există timp. Asupra acestui «există» am încercat să spun câteva în conferința *Zeit und Sein*"[26].

Abia cu aceste dezvoltări, Heidegger începe să scrie partea expres ontologică a operei sale. Chiar şi după demersurile mai târzii ale lui Heidegger, „Kehre" este „un eveniment" (*Ereignis*) în „Ființa însăşi",[27] ceea ce îndreptățeşte ideea unității organice a demersului său teoretic.

Din scurta analiză a înțelesurilor „conversiunii" (*Kehre*), vom pune în lumină următoarele: (a) Heidegger nu rămâne la modul de a pune problema ființei din *Sein und Zeit* şi (b) cele dezvoltate după aceea, caută un punct de sprijin pentru asimilarea ontologică a nihilismului. Nu se poa-

[23] Heidegger însuşi scria: „gândirea conversiunii este în propria mea gândire cotitura bruscă, ce nu se efectuează însă pe baza modificării unui punct de vedere sau chiar prin abandonarea problematicii din *Sein und Zeit*" (*ibidem*, p. 8).

[24] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, în *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, pp. 96, 97.

[25] M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus"*, în *Wegmarken*, p. 159. Într-o convorbire (1953-1954) cu profesorul japonez Tezuka, Heidegger preciza: „am părăsit punctul de vedere timpuriu nu pentru a-l schimba printr-un altul opus, ci deoarece chiar locul de staționare de altădată era numai o şedere pe o cale (*in einem Unterwege*)" – (*Unterwegs zur Sprache*, 4. Aufl., Neske, Pfullingen, 1971, p. 99).

[26] M. Heidegger, *Lettre à Richardson*, p. 9. Aici se evidențiază un stil de lucru: Heidegger „nu este omul explicațiilor. Explicației (în germană: *Erklärung*), el îi preferă ceea ce Kant numise, altfel vorbind, examinare (*Erörterung*)" (J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, II: *Philosophie moderne*, Les Éditions de Minuit, 1973, p. 148).

[27] M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, 2. Aufl., Neske, Pfullingen, 1962, p. 44. Aşa cum preciza H. Decleve, „Kehre" constă „în a se interoga asupra omului şi asupra existentului în istorie pornind de la ființă şi nu asupra ființei pornind de la existent şi om în istorie" (*Heidegger et Kant*, *Phaenomenologica* 40, M. Nijhoff, La Haye, 1970, pp. 25-26).

te accepta ideea că „partea în mod expres ontologică a lucrării nu e scrisă"[28].

Aşa cum s-a precizat, „intenţia filosofică proprie a lui Heidegger în *Sein und Zeit* este neîndoielnic aceea de a funda filosofia în genere prin concepţia unei noi ontologii, iar această intenţie a fost ca atare numai de puţini înţeleasă şi preţuită la adevărata ei valoare ... Căci *Sein und Zeit* este de fapt o operă în care şi-a găsit expresia spiritul timpului. Aici se află în întregime posibilitatea unei împliniri a propriei conştiinţe de sine"[29].

6. *Sein und Zeit* angajează în principal o reconstrucţie a metafizicii pe axa timpului, ceea ce se vede clar în concentrarea asupra problemei „sensului fiinţei" ca fundament al oricărei semnificaţii posibile acesteia. Resemnificarea gândului vechilor greci cu privire la „fiinţă" este o preocupare constantă la Heidegger. „Ceea ce noi am învăţat înainte de toate de la Heidegger – scria Gadamer – a fost unitatea ce străbate metafizica fundată de greci şi revalorizarea ei sub raporturile schimbate ale gândirii moderne"[30].

Ontologia ca atare şi ontologia umanului se intercondiţionează, ocolind şi construcţia metafizicii tradiţionale, funcţională pe atunci fără uman, şi pe cea a unei antropologii, rămasă fără metafizică. Unii interpreţi au intuit acest paradox al structurării gândirii heideggeriene: „metafizica nu este, prin definiţie, nimic altceva decât desfăşurarea existenţei umane. Nu există «mai întâi» existenţa şi «apoi» omul, nu există o existenţă care ar trebui să fie cunoscută. Fără om nu există nonsens"[31].

Dar Heidegger preciza că „problema fiinţei" îşi dobândeşte „veritabila ei concretete" abia „în ducerea până la capăt a destrucţiei ontologice"[32]. Fără o asemenea „destrucţie" nu ar fi posibilă în cele din urmă înţelegerea „fiinţei originare". Chiar „analitica existenţială" şi „destrucţia istorico-existenţială" constituie „îndoita temă a elaborării problemei fiinţei"[33].

---

[28] A. Chapelle, *L'ontologie phenomenologique de Heidegger. Un comentaire de „Sein und Zeit"*, Editions Universitaires, Paris, 1962, pp. IX, XXVI.

[29] W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, 2. Auf., G. Neske, Pfullingen, 1974, p. 291.

[30] H. G. Gadamer, *Plato und Heidegger*, în *Der Idealismus und seine Gegenwart, Festschrift für Werner Marx*, hrsg. von U. Guzzoni, B. Rang und L. Siep, F. Meiner, Hamburg, 1976, p. 166. Este semnificativ că *Sein und Zeit* începe cu un citat din *Sofistul* lui Platon, în care se pune problema „fiinţei" (*Sein*).

[31] J. Sadzik, *Esthetique de Martin Heidegger*, Editions Universitaires, Paris, 1963, p. 149. Heidegger însuşi spunea: „Sens «are» numai existentul uman (*Dasein*)... Numai existentul uman poate să fie cu sens sau fără sens" (*Sein und Zeit*, p. 202).

[32] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 26.

[33] *Ibidem*, p. 15.

Texte semnificative, aparţinând perioadei dominată de *Sein und Zeit*, argumentează că preocuparea lui Heidegger pentru re-semnificarea fenomenologiei a rămas constantă. „Fenomenologia – scria Heidegger – nu este o ştiinţă filosofică printre altele, nici pre-ştiinţă pentru restul acestora, ci expresia «*fenomenologie*» este titlul pentru *metoda filosofiei* ştiinţifice în genere... Lămurirea ideii de fenomenologie este asemănătoare ca semnificaţie cu expunerea conceptului de filosofie ştiinţifică[34]. În acest sens, filosofia este „ştiinţă despre fiinţă"; *„Fiinţa (Sein) este unica şi veritabila temă a filosofiei* ... exprimat negativ: filosofia nu este ştiinţă despre fiind (*Seinde*), ci despre fiinţă, sau, aşa cum sună expresia grecească, ontologie"[35].

Întrucât „ontologia este ştiinţa despre fiinţă", iar „fiinţa este totdeauna aceea a unui fiind", trebuie să deosebim între *fiinţă* şi *fiind;* această deosebire „este una constitutivă înainte de toate pentru ontologie" şi „o indicăm ca *diferenţă ontologică* (*ontologische Differenz*), adică „o despărţire între fiinţă şi fiind"[36].

În această „ştiinţă despre fiinţă" o putem numi „ştiinţă transcendentală", înţelegând aici prin „transcendental" altceva decât înţelegea Kant; ea se deosebeşte şi de „metafizica vulgară"; metoda *ontologiei este fenomenologia*[37].

Texte publicate mai recent aruncă astfel o nouă lumină asupra tematicii operei heideggeriene şi a unităţii de soluţionare, permiţând interpretarea „conversiunii" în sensul continuităţii şi nu al rupturii între „filosofia timpurie" şi cea „târzie" a lui Heidegger. Interpretarea mai recentă a şi subliniat „trecerea de la ontologia existenţială la teoria istoriei fiinţei"; gândirea timpurie şi cea târzie a lui Heidegger *concordă* în aceea că ambele se frământă în jurul unei radicalizări a problemei adevărului"[38].

---

[34] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, în *Gesamtausgabe*, II. Abt., Bd. 24, 1975, p. 3.

[35] *Ibidem*, p. 15. În continuare, autorul subliniază: „filosofia este o interpretare teoretico-conceptuală a fiinţei, a structurii şi a modalităţilor sale. Ea este ontologică. Viziunea asupra lumii (*Weltanschauung*) este, dimpotrivă, cunoaştere instituită despre fiind şi luarea de poziţie faţă de acesta, nu *ontologică*, ci *ontică* (subl. n.). Formarea viziunii asupra lumii cade în afara cercului de teme ale filosofiei". Distincţia dintre „ontic" şi „ontologic" este astfel fundamentală.

[36] *Ibidem*, p. 22.

[37] *Ibidem*, p. 23. „Problema diferenţei ontologice" este tratată apoi pe larg (pp. 322-470).

[38] W. Franzen, *Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte*, 1975. A. Hain, Meisenheim/Glan, pp. 57, 58. „Conversiunea se arată ca atare conversiune numai în legătură cu conceptul de adevăr" (K. Tugemlhaft, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1964, p. 364).

7. „Ontologia fundamentală" din *Sein und Zeit* nu constituie astfel soluția ultimă în demersul heideggerian, ci numai una „pe cale"[39]. Opoziția dintre „autentic" și „neautentic" și definirea tematicii umane numai din unghiul de vedere al lui *Dasein, care este Sein-da*, adică un existent „deschis", și-a găsit expresia în teza imposibilității realizării, a lui *Dasein* ca „ființă către moarte" („Sein zum Tode"), totdeauna în „iminența" morții sale[40].

Un nou concept, propus într-o anumită modalitate în lucrarea principală[41], devine teren al „conversiunii" (*Kehre*), care mută discuția pe terenul studierii creației și al limbajului nu pentru a renunța la ontologie – „sensul ființei" rămâne tema constantă, ci pentru a desfășura o ontologie. O ontologie a umanului în alt sens, deoarece Heidegger a intuit faptul că umanul nu se află numai în om, ci și în creația umană. Nu întâmplător, poate, intervine aici tema libertății, ca „esență a adevărului" și ca „dezvăluire" a acestuia prin opera de artă.

O orientare de factură romantică este iminentă. Anunțată prin teza: „esența adevărului este libertatea" (*„das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit"*)[42], o ontologie a libertății se desfășoară în forma ontologiei operei de artă, în care se definește și „esența adevărului" și „sensul ființei", adevărul ei.

Nu fără dreptate, se pare, Gadamer l-a situat pe Heidegger în continuarea tradiției neoromantice a „filosofiei vieții", ca principal autor al universalizării demersului hermeneutic. „Atunci când Heidegger a întreprins revederea autoexpunerii sale transcendental-filosofice din *Sein und Zeit*, a trebuit să ia în atenție din nou, într-o modalitate corectă, problema

---

[39] Nu intenționăm aci (nici nu este spațiu!) o expunere a conținutului celebrei lucrări *Sein und Zeit*, ci subliniem numai locul ei în structurarea unitară a gândirii heideggeriene. Menționăm însă că este una dintre operele filosofice cele mai comentate și discutate în contemporaneitate.

[40] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 233 și urm. Tema omului-posibilitate, a neîmplinirii umanului în omul ca atare (individ-persoană) a fost exprimată de autor și în versurile: „Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn. Dessen angefangens Gedicht ist der Mensch" („Venim prea târziu pentru zei și prea curând pentru ființă. Poemul abia început de ea este omul") (*Aus der Erfahrung des Denkens*, G. Neske, Pfullingen, 1954, p. 5). „Ontologia fundamentală – preciza Heidegger – nu este decât primul pas pe calea metafizicii existentului uman"; „a dezvălui conștiința existentului uman (*Dasein*) – iată Ontologia. În conștiința acestuia se află baza posibilității metafizicii, finitudinea existentului uman constituind temeiul acestei posibilități; tocmai întrucât acest fundament trebuie să fie pus, ontologia ia numele de *ontologie fundamentală*" (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Aufl., p. 225).

[41] În *Sein und Zeit*, adevărul era tratat în cadrul „structurii existențiale a Dassein-ului"; „adevăr «există» (*gibt es*) numai și atât timp cât există *Dasein*" (p. 226).

[42] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, în *Wegmarken*, p. 81.

vieţii"; prin „interpretarea transcendentală" a comprehensiunii (*des Verstehens*), „problema hermeneuticii dobândeşte un contur universal, ba chiar adaosul unei noi dimensiuni"[43].

Ieşirea din modalitatea aplicării hermeneuticii ca „analitică existenţială" (în *Sein und Zeit*) este marcată de cercetarea problemei adevărului, fără de care însăşi hermeneutica operei nu este inteligibilă.

Dincolo de lucrările cunoscute, texte inedite pun în lumină importanţa temei adevărului şi a logicii, aparent refuzată în lucrările anilor 1927-1928, oricum subordonată elaborării metafizicii, înţeleasă ca „ontologie fundamentală" („prima treaptă a metafizicii existentului-uman")[44]. Aşa cum s-a precizat, în prelegerile sale de la Marburg, Heidegger opunea logicii tradiţionale logica filosofică, o logică în care se întreabă despre λόγος, o logică a adevărului. Preliminar, el cercetează stadiul logicii contemporane pe exemplul *logicii* care merge cel mai aproape de logica bazată pe filosofare, anume «Cercetările logice» ale lui Husserl".[45]

Heidegger însuşi sublinia semnificaţia unei logici gnoseologice, în centrul căreia se află tema adevărului, pe fondul mai larg al ontologiei umanului. „Limba, discursul, gândirea – scrie Heidegger – contribuie laolaltă la modul de a fi al umanului, în care acesta relevă pentru sine şi pentru ceilalţi lumea şi propriul său *Dasein*"[46].

8. Concepţia heideggeriană despre limbă şi limbaj este prin excelenţă ontologică, în măsura, evident, în care urmează evoluţia ontologiei sale: de la „ontologia fundamentală" (a *Dasein*-ului, modul de a fi uman) din *Sein und Zeit* (1927), la ontologia limbajului poetic şi a operei de artă (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 1936;, *Der Ursrpung des Kunstwerks*, 1935-1936) şi studiul propriu-zis al limbii, esenţei limbii şi cuvântului (*Unterwegs zur Sprache*, 1957).

Faptul că avem a face cu un studiu filosofic al limbajului e marcat încă de timpuriu de teza: „Configurarea lingvistică este semn al semnificaţiei, al sensului, semnificaţia este, dimpotrivă, «semn» al obiectului în-

[43] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975, p. 249.

[44] Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Aufl., pp. 1, 125.

[45] W. Biemel, *Nachwort* la M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abt. Bd. 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Marburger Vorlesungen Wintersemester 1925/26, 1976, p. 417. O analiză a concepţiei lui Heidegger despre logică se află în Th. A. Fay, *Heidegger: The Critique of Logic*, M. Nijhoff, The Haque, 1977. Importanţa prelegerilor de la Marburg a fost relevată de W. Biemel: *Heideger und die Phänomenologie* (traducere de Al. Boboc în E. Husserl, *Criza umanităţii europene şi filosofia*, Paideia, 2003, pp. 177-203).

[46] M. Heidegger, *Logik*, p. 8.

trucât sunt configurații (*Gebilde*) semnificative și purtătoare de sens, cuvântul și propoziția trimit la domeniul obiectual"[47].

Limba, după Heidegger, constituie o dimensiune a ființării și totodată modalitatea revelării ființei. În acest sens pledează teza după care „limba este mult mai în stare decât noi de gândire și deschidere"[48]; cu atât mai mult, textul de bază: „Limba este lăcaș de adăpost al Ființei" („*Die Sprache ist das Haus des Seins*")[49]. De aceea, continuă Heidegger, „se cuvine să gândim esența limbii ca provenind din corespondența ei cu Ființa, și anume ca fiind această corespondență, adică lăcaș al esenței omului"; „căci limba este limba Ființei, așa cum norii sunt ai cerului"[50].

În limbajul specific din *Sein und Zeit*, „limba își are rădăcina în dispoziția existențială a relevării *Dasein*-ului, fundamentul ei existențial ontologic fiind discursul (*Rede*)[51].

În raport cu celelalte „existențiale" originare – „sentimentul situării în lume" (*Befindlichkeit*) și „comprehensiunea" (*Verstehen*), modalități ale *Dasein-ului* întrucât este un „a fi-în-lume" (*In-der-Welt-sein*) – *discursul* constituie „articularea înțelegerii (comunicării: cu cineva), stă la baza explicitării (*Auslegung*) și enunțării"; prin discurs are loc „revelarea" (*Erschlossenheit*) lui „a fi-în-lume", se exprimă „comunicarea" acestuia[52].

Discursul și limba sunt astfel solidare în a exprima înțelegerea modalității de „a fi-în-lume" a *Dasein*-ului. Sub raport „existențial", continuă Heidegger, „limba este discurs", a cărui „funcție constructivă" devine mai clară prin cele două „posibilități" ce aparțin „vorbirii discursive" (*redende Sprechen*): „ascultare" (*Hören*) și „tăcere" (*Schweigen*)[53].

Atrage atenția, în acest context, studiul fenomenului „tăcerii", atât de prezent astăzi în semiotică și poetică. Așa cum s-a observat, „reflecția filosofică asupra limbii în termenii relației ei cu *tăcerea* marchează întoarcerea (*turn*) atenției către densitatea și ambiguitatea cuvintelor. Heidegger ne arată că această întoarcere este *reîntoarcere* (*return*) la calea gândirii a vechilor Greci, cale ce-și află originea în termenul logos"[54].

[47] M. Heidegger, *Die Kategorien – und Bedeutungeslehre des Duns Scotus*, 1916. în *Frühe Schriften*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1972, p. 273.

[48] M. Heidegger, *Heraclit. Seminar Wintcmemester 1956/1957* (împreună cu E. Fink), Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1970, p. 203.

[49] M. Heidegger, *Scrisoare despre umanism*, în M. Heidegger, *Originea operei de artă*, București, Ed. Univers, 1982, p. 321.

[50] *Ibidem*, pp. 339, 367.

[51] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 213.

[52] *Ibidem* p. 214.

[53] *Ibidem*.

[54] St. L. Bindemann, *Heidegger and Wittgenstein: The Poetics of Silence*, Washington University Press of America, Inc. 1981, p. 11.

Limbajul poetic, atât de important în studiile lui Heidegger era înţeles de Rilke drept „ajutor în studiul tăcerii", iar autorul celebrei *Sein und Zeit* credea „că autentica cunoaştere a fiinţei este cea tacită (*silent*)"[55].

„Tăcerea limbajului" joacă un rol important la Heidegger, care şi oferă elementele unei „poetici a tăcerii", cu puternică încărcătură ontologică însă. De fapt, în *Sein und Zeit* „modalitatea fundamentală a discursului este tăcerea"; ca şi pentru Heraclit, pentru Heidegger „primul pas spre a deveni pe deplin uman constă în a învăţa să fii tăcut şi liniştit"[56].

Ideea semnificabilităţii celor două „fenomene" prin care se evidenţiază „funcţia constructivă a discursului" este centrală în concepţia limbii din *Sein und Zeit*. „Ascultarea – scria Heidegger – este constitutivă discursului"; nu întâmplător, de aceea, atunci când nu am auzit „bine", spunem că „nu am înţeles"[57].

Mai exact, „orientarea auzului «către»... este deschiderea existenţială a *Dasein*-ului ca o co-fiinţare (*Mitsein*) pentru ceilalţi. Ascultarea constituie deschiderea iniţială a *Dasein-ului* pentru propria sa putinţă de a fi... *Dasein*-nul aude, deoarece înţelege"[58].

Oarecum acelaşi „fundament existenţial" are şi cealaltă „modalitate esenţială a discursului", *tăcerea*. „Cel care, în convorbirea cu ceilalţi tace, poate prin aceasta «să dea de înţeles» (*zu verstehen geben*), să constituie comprehensiune la care cuvântul nu a ajuns"[59]. Căci „a tăcea nu înseamnă a fi mut, ci, dimpotrivă, muţenia are tendinţă către «vorbire». Un mut nu are cum să dovedească că poate să tacă ... Cine în clipa dată nu spune nimic, nici să tacă nu poate. Tăcerea ca atare este posibilă numai în discursul corect. Ca să putem tăcea, *Dasein*-ul trebuie să aibă ceva de spus, adică să dispună de o deschidere proprie"[60].

Discursul, după Heidegger, este o structură în care „se constituie revelarea" şi, ca urmare, el participă la „temporizarea temporalităţii" (*Zeitigung der Zeitlichkeit*), la determinarea temporalităţii la „a fi-în-lume"[61]. Prin aceasta, discursul este el însuşi „temporal" (*zeitlich*), şi prin această „temporalitate a Dasein-ului" ajungem să înţelegem „«geneza» semnificaţiei" şi „formele conceptuale".[62]

[55] *Ibidem*, pp. 16, 23.
[56] M. Zimmermann, „Heidegger and Heraclitus on Spiritual Practice", în *Philosophy Today*, vol. 27, No. 2/4, Summer, 1983, p. 91.
[57] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 217.
[58] *Ibidem*.
[59] *Ibidem*, p. 218.
[60] *Ibidem*.
[61] *Ibidem*, p. 443.
[62] *Ibidem*, p. 462.

Studiul particularităților „vorbirii discursive" (*redende Sprechen*) prilejuiește astfel relevarea unei dialectici *sui generis* a vorbirii și a comunicării, la care interiorizarea și trăirea timpului prin modul de a fi al omului pun, de fapt, o nouă dimensiune a timpului, anume cea umană, contextualizată comunicativ și, cum vom vedea, creativ.

În fond, „tăcerea" e fondul de universalitate al limbajului ca dimensiune umană, păstrând consubstanțialitatea vorbirii cu gândirea (ca reflecție interioară). Ca și „ascultarea", „tăcerea" e nu numai semnificativă (semantic), ci și comprehensivă (ideatic).

Tocmai de aceea, ea nu echivalează cu blocarea comunicării, ci o pregătește și o face iminentă. „Discursul" este ca atare discursivitate pentru că interiorizează timpul (formă a universalității) în sfera umanului, îl pune ca temporalitate și, fiind vorba de „lumea omului", ca istoricitate. „Discursul" marchează astfel angajarea omului într-o istorie semnificativă, contextualizare a comprehensiunii, a înțelegerii lumii sale (a omului) și lumii ca atare. Prin „discurs" modul de a fi uman se înfățișează în deplina sa exemplaritate.

9. În contextul studierii *limbajului poetic*, cu preferință pentru studiul poeziei lui Hölderlin, Heidegger rediscută raporturile dintre om și limbaj din unghiul de vedere al comportamentului creativ, nu al celui cotidian (ca în *Sein und Zeit*).

În reflecțiile sub genericul versului lui Hölderlin: „... în chip poetic locuiește omul..." (*„...dichterisch wohnet der Mensch..."*), Heidegger susține ideea că limba nu este „mijloc de exprimare" decât atunci când raportul dintre limbă și om „se răstoarnă", când „omul se poartă ca și cum el, ar fi făuritorul și dascălul limbii", când „de fapt ea rămâne stăpâna omului"[63]. Căci adevăratul raport dintre limbă și om este următorul: „limba este cea care vorbește. Omul vorbește abia atunci și numai în măsura în care el vorbește din interiorul limbii, ascultând vorbele pe care ea i le adresează ... Limba ne arată, mai întâi la începuturi și apoi încă o dată, la urmă, calea către esența unui lucru", fără să livreze însă „dintr-o dată și pentru totdeauna esența limpede a unui lucru ca și cum acesta ar fi un obiect pregătit pentru a fi consumat".[64]

În alți termeni, „a vorbi din interiorul limbii, și în felul acesta a asculta în chip autentic vorbele pe care ea ți le adresează, înseamnă a obține acea rostire care vorbește în elementul creației poetice"[65].

[63] M. Heidegger, *Originea operei de artă*, p. 169.
[64] *Ibidem.*
[65] *Ibidem.*

Studiul poeziei merge tocmai în această direcţie: rostiri care vorbesc aşa cum o arată poezia lui Hölderlin, care „este într-un chip privilegiat *poetul-poetului*" şi, ca atare, „ne pune în situţia de a decide"[66].

Activitatea poetică evidenţiază în mai mare măsură „sarciria limbii": „de a revela şi a păstra în operă fiinţarea ca o atare fiinţare"; căci esenţa limbii „nu se epuizează în faptul de a fi mijloc de comunicare"[67].

Departe de a fi „o unealtă pe care omul o posedă pe lângă multe altele", *limba* este „cea care acordă de fapt posibilitatea situării în sânul deschiderii fiinţării. *Numai acolo unde există limbă există lume* (subl. n.), adică sfera mereu schimbătoare a deciziei şi a acţiunii, a faptei şi a responsabilităţii"[68].

Limba „oferă certitudinea că omul poate *să fie* fiinţă ce aparţine istoriei", ea este „acea proprietate (*Ereignis*) care dispune de cea mai înaltă posibilitate a fiinţei omului"[69].

Cum „survine" însă limba în istorie? Heidegger se opreşte la versul lui Hölderlin: „De când suntem un dialog", precizând, „Noi – oamenii – suntem un dialog. Fiinţa omului îşi are temeiul în limbă: dar aceasta survine în Istorie (*Geschichte*) abia prin dialog. Aceasta însă nu este doar o modalitate de împlinire a limbii, ci abia prin dialog limba devine esenţială"[70].

Chiar dacă luăm în atenţie „caracterul de monolog al limbii", precizează Heidegger, discutând despre „Monolog" al lui Novalis, situaţia nu se schimbă: „Limba *este* aşadar monolog. Aceasta spune însă două lucruri diferite: *numai* limba este aceea care vorbeşte cu adevărat. Şi ea vorbeşte *separat*. Separat poate însă fi numai cine *nu* este singur: a nu fi singur, adică separat, izolat, fără orice referinţă"[71].

Acelaşi rol de întărire a conceperii prin diferenţă au şi unele expresii (aparent „jocuri de cuvinte"), ca: „esenţa limbii" – „limba esenţei", ceea ce „nu e nici un titlu, nici un răspuns la o întrebare, ci doar o călăuză pe cale[72].

Este vorba aici de o proprietate a sintagmelor limbajului teoretic în funcţia lor denotativă: „întoarcerea pe dos" deschide un nou domeniu („limba esenţei", nu „esenţa limbii"; „adevărul esenţei", nu „esenţa adevărului" ş.a.), face iminent un nou sens, o altă contextualizare a lui „a avea sens" şi, ca urmare, anunţă noi „câmpuri de semnificaţie".

---

[66] M. Heidegger, *Hölderlin şi esenţa poeziei*, în *Originea operei de artă*, p. 193.
[67] *Ibidem*, pp. 196, 197.
[68] *Ibidem*, p. 197.
[69] *Ibidem*.
[70] *Ibidem*, pp. 197-198.
[71] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 4. Aufl., Pfullingen, Neske, 1971, p. 255.
[72] *Ibidem*, p. 176.

10. Ce înseamnă însă „Dialog?" Evident, nu doar „faptul de a vorbi unii cu alții despre ceva", ci „suntem un dialog" (în sensul versului. „De când suntem un dialog și de când putem auzi unii de la alții"), „înseamnă în același timp, mereu, suntem un dialog Dialogul și unitatea sa sunt temeiul care ne poartă *Dasein*-ul"[73].

În alți termeni, „suntem *un* dialog din timpul când «timpul este». Noi *suntem* aparținând istoriei ... A fi un dialog și a aparține Istoriei – ambele acestea sunt la fel de vechi, constituie un tot și sunt aceleași lucru"[74]. Căci „limba este evenimentul suprem al *Dasein-ului* uman", iar „rostirea poetului" este „ctitorie" în sensul „întemeierii ferme, a *Dasein*-ului uman pe temeiul său"[75].

În lumina acestor dezvoltări în planul limbajului poetic, se consideră că abia poezia „e cea care face posibilă limba", că „esența limbii trebuie înțeleasă de la esența poeziei și nu invers"[76].

Dezbaterea în jurul «umanismului» aduce accentuarea legăturii între trăirea umană și limbă, și între ființă și limbă. Textul a devenit deja „clasic": „limba este locul de adăpost al ființei. În lăcașul ei trăiește omul. Cei ce gândesc și făuritorii de vers sunt veghetorii acestui adăpost. Veghea lor înseamnă aducerea la împlinire a putinței de relevare a ființei, în măsura în care ei, prin rostirea lor, o trec în limbă și o păstrează în limbă"[77]. Iată de ce „se cuvine să gândim esența limbii ca provenind din corespondența ei cu ființa, și anume ca fiind această corespondență, adică lăcaș al esenței omului"[78].

Tocmai în virtutea „corespondenței" cu ființa se și explică formula insolită: „Limba însăși este: este limba și nimic în afară de acestea. Limba însăși este limbă ... *Limba rostește*" (*„Die Sprache selbst ist: Die Sprache und nichts ausserdem. Die Sprache selbst ist Sprache. Die Sprache spricht"*)[79]; sau, un alt text, nu mai puțin dificil: „Limba este: limbă. Limba rostește" (*„Die Sprache ist: Sprache. Die Sprache spricht"*); „Omul vorbește întrucât el face să vorbească din interior limba" (*„Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht"*)[80].

---

[73] M. Heidegger, *Hölderlin și esența poeziei*, p. 198.
[74] *Ibidem*, p. 199.
[75] *Ibidem*, pp. 199, 200. 201. De reținut că „filosofia limbajului a celui din urmă Heidegger poate fi considerată ca o întregire necesară și o corectare a conceptului de limbaj tehnico-științific al filosofiei analitice și al lingvisticii structuraliste și al esteticii lingvistice, inspirate de această filosofie") (K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I, Frankfurt a. M., Suhrlamp, 1973, p. 271).
[76] M. Heidegger, *op cit.*, p. 202.
[77] M. Heidegger, *Scrisoare despre „umanism"*, în *Originea operei de artă*, p. 321.
[78] *Ibidem*, p. 339.
[79] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 12.
[80] *Ibidem*, p. 33.

În convorbirea cu un japonez, Heidegger accentuează consubstanţialitatea dintre limbă şi prezenţa fiinţei şi ridică o problemă de fond a comunicării în funcţie de tipuri de limbă-gândire: „... limba-lăcaşul de adăpost al fiinţei (*das Haus des Seins*). Dacă prin limba sa omul locuieşte sub incidenţa fiinţei, atunci noi, europenii, locuim probabil într-un cu totul alt lăcaş decât asiaticii" şi, ca urmare, „o convorbire între unii şi ceilalţi este aproape o imposibilitate"[81].

11. Problema comunicării ca atare implică astfel două nivele ale raportării prin limbă: cel al inteligibilităţii (*Verständlichkeit*) în comunicare şi cel al comprehensiunii (*Verstehen*) în modul de a fi.

În alţi termeni, veritabila modalitate a lui a-fi-uman o constituie fiinţarea laolaltă cu ceilalţi, a-fi-în-lume" prin intrarea (de fapt, redimensionarea umană) în timp. De aici, probabil, şi întrebările ce încheie (de fapt, lasă, „în deschidere") *Sein und Zeit*: „Cum să interpretăm acest mod de temporalizare a temporalităţii? Conduce oare vreo cale de la *timpul* originar la sensul fiinţei? Se relevă însuşi *timpul* ca orizont al fiinţei?".

Dincolo de acestea, studiul poeziei (şi, implicit, al creaţiei umane) pune laolaltă limba şi fiinţa, adică situează limba în planul formelor universalităţii şi universalizării. De unde şi formula stranie: „Die Sprache selbst ist Sprache ... Die Sprache spricht".

De la limba „organ formator al ideilor" (W. von Humboldt) la „limba vorbeşte" (spune, rosteşte) distanţa este enormă: limba nu e structurală actului de producere (creaţie), ci modul de a fi uman („sub incidenţa fiinţei") şi, de aceea, comunicarea între spaţii lingvistice diferite nu este o simplă operă de traducere, ci un raport între tipuri umane (europeanul, asiaticul ş.a.), ceea ce ridică acut problema conjugării echivalentului semantic şi ideatic cu cel ontologic. O traducere ar trebui, de aceea, să aducă nu doar textul (literal), ci şi „lumea" din text, să constituie o intertextualitate, o formă a intersubiectivităţii.

Realizarea unui raport între moduri diferite de a fi uman prin limbajul comunicării implică, într-un amimit fel, o componentă extra-lingvistică (şi extraideatică) prin care „echivalentul" se anunţă (poate chiar „se arată"), nu se şi exprimă în modul cel mai corespunzător probabil. Poate de aceea, celebrul Quine vorbea de o „indeterminare a traducerii"[82]. Orice traducere are o „relevanţă pragmatică", chiar o „toleranţă pragmatică": „traducerea nu are o determinare absolută", ci putem vorbi de „expresii

[81] *Ibidem*, p. 90.

[82] W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (1969), Cambridge, Mass., 1971, pp. 17, 35.

sinonime şi identitate de semnificaţie" numai atunci când „indeterminarea nu e luată ca relevantă"[83].

În alţi termeni, dimensiunea comunicării prin expresii echivalente rămâne oricând dublată de o componentă a „tăcerii", una dintre „modalităţile esenţiale ale discursului" (Heidegger), semnificativă şi comprehensivă totodată. Dincolo de liniamentele unei „semiotici a tăcerii" s-ar putea vorbi cumva de o „logică a tăcerii" – forma în limbaj a cunoscutei „logique du coeur", „ordre du coeur" a lui B. Pascal. Dar, cu aceasta ne aflăm dincolo de climatul ontologic heideggerian, într-o perspectivă axiologică şi ontologică totodată.

Heidegger ia în atenţie şi limbajul unor experienţe ca aceea a vieţii cotidiene, a artei, filosofiei, istoriei etc, propunând o abordare globală din unghiul de vedere al unităţii comprehensiv-precomprehensiv într-o „explicitare" ce anunţă situarea în perspectiva unei explicaţii filosofico-ontologice: dincolo de experienţa ştiinţei şi a cunoaşterii se impune condiţia umană (prin *Dasein*) a oricărei experienţe şi, ca urmare modul de a fi (Fiinţa) precede şi condiţionează modul de a şti (Cunoaşterea).

12. Ideea centrală a consubstanţialităţii dintre adevăr şi fiinţă constituie apoi premisa înţelegerii adevărului ca „dezvăluire", mod de dezvăluire a sensului fiinţei prin uman şi în sfera umanului. Ontologia operei de artă probează aceasta, venind totodată ca un „dincolo" de „ontologia fundamentală". S-a remarcat, pe bună dreptate, că paginile lui Heidegger asupra artei „vizează mai ales o soluţie în domeniul ontologic"[84].

„În opera ce aparţine artei, adevărul fiinţării s-a pus în operă (*sich ins Werk setzen*)"[85]. Această fiinţare pătrunde în starea de neascundere (*Unverborgenheit*), care este proprie fiinţei sale. Grecii numeau starea de neascundere a fiinţării ἀλήθεια... Dacă în operă survine (*geschieht*) o deschidere a fiinţării, atunci în ceea ce este şi în cum anume este operează o survenire (*Geschehen*) a adevărului"[86]. În operă „operează adevărul (*Wahrheit*) şi nu doar ceva adevărat (*ein Wahre*)"; „opera este locul unde operează survenirea adevărului"[87].

Aşa cum preciza H.-G. Gadamer, scrierea despre opera de artă, „îşi are semnificaţia fundamentală în aceea că prezintă un indiciu pentru de-

[83] J. Simon, *Sprachphilosophie*, Freiburg/Munchen, K. Alber, 1981, p. 85.
[84] G. Morpurgo-Tagliabue. *Estetica contemporană*. Vol. II, Editura, Meridiane, Bucureşti, 1976, p. 287.
[85] M. Heidegger, *Originea operei de artă*, p. 50.
[86] *Ibidem*.
[87] *Ibidem*, pp. 70, 72.

mersul propriu lui Heidegger cel târziu"; căci opera de artă „nu este numai punerea în deschidere a unui adevăr, ci este ea însăşi un *eveniment* (*Ereignis*). Cu aceasta se oferă o cale spre critica heideggeriană a metafizicii occidentale"[88].

13. Heidegger însuşi a simţit nevoia clarificării rosturilor creaţiei sale. Interviul[89] acordat revistei *Der Spiegel* este pentru toate acestea semnificativ.

Este meritul lui Pierre Aubenque de a fi relevat sensurile mai adânci ale construcţiei „celui din urmă Heidegger"[90] „Un dumnezeu – preciza P. Aubenque – nu era vorba de Dumnezeu creştin, în mod prematur intrat în teologie şi de atunci marcat iremediabil de platonism; era Dumnezeu de care vorbeşte adesea Hölderlin sau chiar «noul Dumnezeu» în legătură cu care Nietzsche se impacienta că, după două sau aproape două mii de ani, nu apăruse încă. Mai mult decât amintirea sau comemorarea (s-a exagerat, mi se pare, importanţa Presocraticilor pentru gândirea lui Heidegger), sentimentul (*Stimmung*) aşteptării îmi pare a fi marcat în modul cel mai constant gândirea sa"[91].

Ideea romantică a sentimentului aşteptării este formulată de Heidegger însuşi: „filosofia nu va putea provoca nemijlocit nicio schimbare a stării actuale a lumii, ceea ce e valabil şi pentru simţurile şi silinţele umane. *Numai un dumnezeu ne mai poate salva.* Unica posibilitate care ne rămâne este să pregătim în gândire şi în poezie o stare pentru apariţia lui dumnezeu sau pentru absenţa lui"; „în gândire noi putem numai să aducem, să facilităm în cel mai înalt grad deşteptarea unei stări pregătitoare pentru aşteptare"[92].

---

[88] H. G. Gadamer. *Zur Einführung, in Der Ursprung* des Kunstwerkes, Stuttgart. Reclam jun., 1970, p. 119.

[89] „«Nur noch ein Gott kann uns retten». SPIEGEL – Gespräch mit Martin Heidegger", am 23. September în *Der Spiegel*, nr. 23. 1976, pp. 193-219. Interviul a fost acordat revistei menţionate la 23 septembrie 1966; după voinţa autorului, nu a fost publicat însă în timpul vieţii sale, ci numai la 31 mai 1976.

[90] P. Aubenque povesteşte că la ultima sa întâlnire cu Heidegger, în decembrie 1968 (într-un cerc restrâns, la Hamburg, la Cari Friedrich von Weizsäcker), Heidegger s-a referit pe scurt la „reconcilierea umanismului şi a tehnicii, a culturii şi a formării profesionale, a filosofiei şi a ştiinţei" şi în cele din urmă, a murmurat: „*Nur noch ein Gott könnte uns retten* ... Formula a determinat o răceală şi noi am început să vorbim despre altceva"; „am crezut pentru moment în spontaneitatea formulei", dar Heidegger o spusese deja în interviul pentru «Der Spiegel»" („Martin Heidegger... In memoriam", *Les Etudes Philosophique*, nr. 3, 1976, p. 271).

[91] *Ibidem.*

[92] *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*, p. 209. La aceste formulări, autorul aduce şi următoarele precizări: „... pregătirea stării de pregătire ar putea să fie cel dintâi ajutor. Lumea nu

Dominată de prezența temei „ființei" (*Sein*), gândirea târzie a lui Heidegger anunță: omul „întrebuințează existența în sensul revelării, apărării și configurării sale. Esența tehnicii o văd în ceea ce numesc «tendință spre configurare» («Gestell»), a cărei funcție spune: «omul este format, revendicat și provocat de o putere ce devine evidentă în esența tehnicii, și pe care el însuși nu o stăpânește». La această concepție este de adăugat: gândirea nu mai pretinde nimic, filosofia este în stadiul terminal"[93]. S-ar putea „ca drumul gândirii să conducă astăzi spre tăcere", iar principiul să fie: „misterului supraputerii planetare a tehnicii îi corespunde caracterul de preliminare și diferențiere al gândirii, care încearcă să se ofere fără prea multă deliberare acestui negândit"[94].

14. În lumina acestor mărturii mai târzii apar astfel elemente noi în lămurirea întregii construcții teoretice a lui Heidegger, în centrul căreia se relevă prezența unei problematici reale a omului contemporan și un proiect de reconstrucție în ontologia umanului. Statutul *Dasein*-ului este regândit prin studiul limbajului, al destinului și al „evenimentului", de fapt, acesta este pus în evidență chiar de „diferența ontologică" („diferența între ființă și fiind")[95].

Cultivarea tradițiilor filosofiei grecești, ca și a celor romantice, marchează în fapt dezacordul lui Heidegger cu orice construcție ce transpune sensul („destinul") umanului în transcendent. „Destinul" nu este decât „ființa însăși", în care omul are rol esențial: „întrucât ființa absoarbe esența omului prin fundarea adevărului ei în existent, omul face parte din istoria ființei"[96]. „Ființa" și „timpul" se determină reciproc, astfel încât ele nu pot fi decât laolaltă; „noi nu spunem: este ființa, este timp, ci: există (*es gibt*) ființă și există timp"[97]. „Es gibt" se arată ca „destinare" (*Schicken*); ceea ce determină și acor-

---

poate să fie ceea ce este prin om, dar nici fără om" (*ibidem*). Interviul se află tradus de Al. Boboc, mai întâi în *Revista de istorie și teorie literară* (nr. 2-3, 1986; 1-2, 1998), apoi în vol. *Filosofia contemporană în texte alese și adnotate* (de Al. Boboc și I. N. Roșca, Tipografia Universul București), partea II (1990).

[93] *Ibidem*, p. 209. Tema a fost dezvoltată în comunicarea pe care Heidegger a trimis-o la „Colocviul Kierkegaard" (Paris, 1964), publicată, în traducerea lui Jean Beaufret (în volumul: *Kierkegaard vivant*, Gallimard, 1966) și apoi în volumul: *Zur Sache des Denkens* (M. Niemeyer, Tübingen, 1969, pp. 61-80).

[94] *Spiegel-Gespräch*, p. 212.

[95] M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 62

[96] M. Heidegger, *Nietzsche*, II, 1961, p. 489.

[97] M. Heidegger, *Zeit und Sein*, în *Zur Sache des Denkens*, p. 5.

dă „fiinţa" şi „timpul" este „evenimentul" (*Ereignis*), ca „ieşire a fiinţei în vizibil"[98].

În fapt, Heidegger caută să afle statutul fiinţării umane, o ontologie a umanului, desprinzând ceea ce uneşte şi ceea ce diferenţiază „fiinţa" şi „timpul". Este clară ideea că, discursul asupra umanului trebuie legat de o metafizică (în particular o ontologie) a timpului.

15. În ansamblu privită, creaţia heideggeriană înfăţişează *o* problematică reală a gândirii contemporane, problematică centrată de *ideea de om*, căruia îi caută rosturile şi autonomia: „Omul nu este doar mai cutezător decât planta şi animalul, ci, de-alungul timpurilor, el este chiar mai cutezător decât viaţa însăşi. Viaţa înseamnă aici: existentul în fiinţa sa: natura. Omul este prin timpuri mai cutezător decât cutezanţa, mai existent decât fiinţa existentului"[99].

Un astfel de elogiu, cu pregnanţă romantică, al omului constituie o dovadă în plus pentru ideea că interpretarea operei heideggeriene rămâne deschisă, „pe cale", cum ar zice filosoful însuşi.

Sub raport filosofic, *Interviul* amintit aduce şi o nouă perspectivă asupra drumului de la Nietzsche la Husserl şi Heidegger, luând cumva calea întoarsă: de la Heidegger la Husserl şi Nietzsche şi, totodată, la tradiţiile scolastico-aristotelice (ce au survenit prin F. Brentano) şi romantice. Calea „autoafirmării" trimite la căutarea nietzscheană a rosturilor creaţiei artistice în lumea modernă şi la înţelegerea fenomenelogică a timpului acesteia ca „unitate a temporalităţii şi temporizării" (*Zeitlichkeit und Zeitigung*), o unitate în „diferenţa ontologică" („fiinţă" şi „fiind")[100]. Tema centrală a gândirii lui Heidegger, cu acţiune de durată în gândirea contemporană.

---

[98] *Ibidem*, pp. 10, 20, 22. Dificultăţile acestei teme sunt acentuate de introducerea conceptului „Gelassenheit", prin care se raportează la „lumea tehnicii" (M. Heidegger, *Gelassenheit*, 4. Aufl., Neske, Pfullingen, 1959).

[99] Heidegger, *Holzwege*, p. 273.

[100] Incontestabil, *Interviul* aduce multe lămuriri în legătură cu anii 33 în viaţa lui Heidegger, oferind totodată posibilitatea unei înţelegeri mai nuanţate a concepţiei şi poziţiei sale politice. În acest sens pledează şi textul inedit *Das Rectorat 1933/34. Tatsache und Gedanken*, publicat de Hermann Heidegger în completare la noua ediţie (1985) a mult disputatul alocuţiuni rectorale», din 1933 (cu titlul *Autoafirmarea Universităţii germane*). De fapt, textul amintit „coincide parţial cu interviul din septembrie 1960 în forma «Spiegel-Gespräch»" (Hermann Heidegger, *Vorwort*, în M. Heidegger, *Die Selbstbedeutung der deutschen Universität*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1985, p. 6).

MARTIN HEIDEGGER:

PRINCIPIUL IDENTITĂȚII[1]

[13][2] Principiul identității[3] sună într-o formulă curentă A = A. Principiul este considerat ca cea mai înaltă lege a gândirii. Încercăm, pentru o vreme, să reflectăm asupra acestui principiu, deoarece am putea să aflăm prin el ce este identitatea.

Dacă gândirea, solicitată de un lucru, îl urmăreşte pe acesta, atunci i se poate întâmpla ca să se transforme pe drum. De aceea este recomandabil, în cele ce urmează, să fim atenți la drum şi mai puțin la conținut. Deja evoluția conferinței ne împiedică să insistăm cum ar trebui asupra conținutului.

Ce spune formula A = A, în care se obişnuieşte să se prezinte principiul identității? Formula numeşte egalitatea lui A cu A. La o egalitate aparțin cel puțin doi. Un A este egal cu un altul. [14] Vrea principiul identității să exprime aşa ceva ? Evident nu. Identicul, în latină *idem*, se cheamă în greacă *tó autó*. Tradus în limba noastră germană *tó autó* se cheamă Acelaşi (*das Selbe*). Dacă cineva spune mereu acelaşi lucru (*das Selbe*), de exemplu: planta e plantă, el vorbeşte într-o tautologie. Pentru ca ceva să poată fi Acelaşi (*das Selbe*) este suficient în orice moment unu. Nu este nevoie de doi, ca la o egalitate.

Formula A = A vorbeşte despre egalitate. Ea nu numeşte pe A ca acelaşi. Formula obişnuită pentru principiul identității ascunde astfel tocmai ceea ce ar vrea să spună principiul: A este A, adică fiecare A este el însuşi acelaşi.

În timp ce noi descriem în acest fel identicul, ne sună un cuvînt vechi, prin care Platon face perceptibil identicul, un cuvânt care la rândul lui ne trimite la unul încă mai vechi. Platon vorbeşte în dialogul Sofistul 254 d

[1] Der *Satz der Identität* în M. Heidegger, *Identität und Differenz*, 2. Aufl., Pfullingen Günther Neske, 1957, pp. 11-34. a)

[2] Cifrele marcate în paranteze pe margine indică paginile din ediția germană. b)

[3] *Traducere şi note*: Dan-Ovidiu Totescu (revăzută de Al. Boboc) în vol: *Filosofia contemporană*, în texte alese şi adnotate de Al. Boboc şi I. N. Roşca (Tipografia Univ. Bucureşti), Partea a II-a, 1990, pp. 192-207. c)

despre stare (*Stillstand*) şi schimbare (*Kinesis*, *Umschlag*). Platon îl pune, în acest loc, pe Străin să spună:

„... Dar[4] fiecare dintre ei este un altul al amândurora, în schimb îşi este lui însuşi acelaşi". Platon spune nu numai: *ekaston auto tautón*, „fiecare acelaşi însuşi", ci *ekaston eauto tautón*, „fiecare însuşi lui însuşi acelaşi".

[15] Dativul *eauto* înseamnă: însuşi fiecare lucru este redat lui însuşi, fiecare lucru însuşi este acelaşi – anume pentru el însuşi cu el însuşi. Limba noastră germană ne dăruieşte aici, ca şi cea greacă, privilegiul de a desluşi identicul cu acelaşi cuvânt, însă aceasta într-o îmbinare a diferitelor sale forme.

Formula mai potrivită pentru principiul identității, A este A, spune prin urmare nu numai: Fiecare A este lui însuşi acelaşi, ea spune mai degrabă: Cu el însuşi este fiecare A însuşi acelaşi. În identitate (*Selbigkeit*) subzistă raportarea la „cu", deci o mijlocire, o legătură, o sinteză: unirea (*Einung*) într-o unitate (*Einheit*). În consecință se întîmplă că identitatea apare de-a lungul istoriei gândirii occidentale în caracterul unității. Dar această unitate nu este în niciun caz vidul anost al aceluia care, în sine lipsit de raportări, persistă necontenit într-un acelaşi lucru (*auf einem Einerlei*). Până când însă raportul existent în identitate şi de mult presimțit, al aceluiaşi cu el însuşi a ieşit hotărât şi pregnant la iveală sub forma acestei mijlociri, pînă când acestei apariții a mijlocirii i s-a găsit un lăcaş înăuntrul identității, gândirea occidentală a avut nevoie de mai mult de două mii de ani. Căci abia filosofia idealismului speculativ, [16] pregătită de Leibniz şi Kant, a fundamentat, prin Fichte, Schelling şi Hegel, un lăcaş al esenței, în sine sintetică, a identității. Aceasta nu[5] poate fi arătată aici. Numai un lucru este de reținut: după epoca idealismului speculativ este interzis gîndirii să-şi reprezinte unitatea identității[6] ca simplă tautologie (*Einerlei*) şi să facă abstracție de mijlocirea care domneşte în unitate. Unde se întîmplă aşa ceva identitatea este reprezentată numai abstract.

Şi în formula îmbunătățită „A este A" iese la iveală numai identitatea abstractă. Acolo ajungem? Exprimă principiul identității ceva despre identitate? Nu, cel puțin nu nemijlocit. Principiul presupune dimpotrivă deja ceea ce se numeşte identitate şi la ce aparține ea. Cum obținem o informație despre această presupoziție? Principiul identității ne-o dă când ascultăm cu atenție tonul său fundamental, când reflectăm asupra lui, în

[4] /S.I./: „Tradus:" ... / I.D. /
[5] /S.I./: „mehr" (mai) ... /I.D./
[6] /S.I./: „nur leer" (numai vid) ... /I.D./

loc să tot spunem uşuratic formula „A este A". Propriu-zis formula sună: A *este* A. Ce auzim? În acest „este" principiul spune cum este fiecare fiind şi anume: el însuşi cu sine însuşi acelaşi. Principiul identităţii vorbeşte despre fiinţa fiindului[7]. Ca lege a gândirii principiul este valabil numai în măsura în care el este şi o lege a fiinţei; aceasta sună: fiecărui fiind ca atare îi aparţine identitatea, unitatea cu el însuşi.

[17] Ceea ce exprimă principiul identităţii, ascultat în tonul său fundamental, este exact ceea ce întreaga gândire occidental-europeană gândeşte, anume aceasta: unitatea identităţii constituie o trăsătură de bază în fiinţa fiindului. Peste tot, unde şi cum ne raportăm la fiindul de orice fel, noi sîntem solicitaţi de identitate. Dacă această solicitare nu s-ar face auzită, atunci, n-ar mai fi cu putinţă niciodată ca fiindul să apară în fiinţa sa. Prin urmare n-ar exista nici ştiinţă. Căci dacă ştiinţei nu i-ar fi dinainte garantată de fiecare dată identitatea (*Selbigkeit*) obiectului ei, ea n-ar putea să fie ceea ce este. Prin această garanţie cercetarea îşi asigură posibilitatea muncii sale. Cu toate acestea reprezentarea diriguitoare a identităţii obiectului nu aduce ştiinţelor niciodată un folos palpabil. Prin urmare eficacitatea şi fecunditatea cunoaşterii ştiinţifice depind pretutindeni de ceva inutil. Exigenţa identităţii obiectului *vorbeşte*, indiferent dacă ştiinţele aud sau nu această exigenţă, dacă ele nesocotesc ceea ce e de auzit (*das Gehörte*) sau rămân consternate de aceasta.

Exigenţa identităţii vorbeşte din fiinţa fiindului. Însă [18] acolo unde fiinţa fiindului este pomenită cel mai devreme şi expres în gîndirea occidentală, anume la Parmenide, acolo vorbeşte identicul, într-un sens aproape excesiv. Una din tezele lui Parmenide sună: „... Acelaşi (*das Selbe*) este vasăzică[8] priceperea (gândirea) ca şi fiinţa".

Aici este gândit eterogenul, gîndire şi fiinţă, ca Acelaşi (*das Selbe*). Ce spune aceasta? Ceva cu totul altul în comparaţie cu ceea ce cunoaştem de obicei ca doctrină a metafizicii, anume că identitatea aparţine fiinţei. Parmenide spune: fiinţa îşi are locul într-o identitate. Ce înseamnă aici identitate? Ce spune în teza lui Parmenide cuvântul Acelaşi (*tò autó, das Selbe*)? Parmenide nu ne dă niciun răspuns la această întrebare. El[9] ne prezintă o enigmă pe care n-avem voie s-o ocolim. Trebuie să recu-noaştem: în perioada timpurie a gândirii vorbeşte, mult timp înainte ca ea să ajungă

[7] Pentru „Seiende" am preferat traducerea încetăţenită în limbajul universitar de la noi: „fiindul" (vezi trad. lui Al. Boboc din: Heidegger, *Sein und Zeit*, în Al. Boboc, I. N. Roşca, *Filosofia contemporană în texte alese şi adnotate*, Buc., Tipografia Universităţii Bucureşti, 1986, pp. 345-386).

[8] /S.I./ „Das nämlich Selbe ist ...", /I.D./: „Das Selbe nämlich ist ...", deci numai o diferenţă de accentuare.

[9] /S.I./: „Er selbst" = „el însuşi" ... /I.D./

la un principiu al identității, identitatea însăşi şi chiar într-o sentință care decretează: gândire şi ființă îşi au locul într-un Acelaşi (*das Selbe*) şi fac parte din acest Acelaşi (*das Selbe*)[10].

Pe nesimțite am clarificat deja aici *tò autó*, Acelaşi-ul (*das Selbe*). Am interpretat identitatea (*die Selbigkeit*) drept coapartenență. Am fi isptiți să reprezentăm această coapartenență [în] sensul identității gândite mai târziu şi cunoscute de toți. Ce ne-ar putea împiedica la asta? Nimic mai puțin decât însăşi propoziția pe care o citim la Parmenide. Căci el spune altceva, anume: ființa îşi are locul – cu gândirea – în Acelaşi (*das Selbe*). Ființa este determinată, plecându-se de la o identitate, ca o trăsătură a acestei identități. Dimpotrivă, identitatea gândită mai târziu în metafizică este reprezentată ca o trăsătură a ființei. Deci, nu putem, plecând de la această identitate reprezentată metafizic, să vrem s-o determinăm pe aceea pe care o numeşte Parmenide.

Identitatea (*die Selbigkeit*) gândirii şi ființei, care vorbeşte[11] în teza lui Parmenide vine de mai departe decât identitatea determinată de metafizică în ființă ca trăsătură a acesteia.

Cuvântul conducător în teza lui Parmenide, *tò autó*, Acelaşi (*das Selbe*), rămâne neclar. Îl lăsăm neclar. Păstrăm însă totodată indicația dată de propoziția la al cărei început stă el.

Dar între timp am stabilit deja identitatea (*die Selbigkeit*) gândirii şi ființei drept coapartenență a ambelor. Aceasta era prematur, poate constrânşi de împrejurări. Trebuie să anulăm, ceea ce era prematur (*das Voreilige*). Şi putem aceasta în măsura în care nu considerăm susnumita coapartenență drept o interpretare definitivă şi chiar singura hotărîtoare, a identității (*die Selbigkeit*) gândirii şi ființei.

[20] Dacă gândim coapartenența (*das Zusammengehören*) în sensul obişnuit, atunci, ceea ce deja accentuarea cuvântului indică, sensul aparteneței este determinat din coeziune (*das Zusammen*), adică din unitatea ei. În acest caz, „a aparține" înseamnă tot atât: subordonat şi clasificat în ordinea unei coeziuni (*das Zusammen*), rânduit în unitatea unei multiplicități, reunit în unitatea sistemului, mijlocit prin mijlocirea (*Mitte*) unificatoare a unei sinteze care dă şi hotărăşte măsura. Filosofia reprezintă această coapartenență ca *nexus* şi *connexio*, drept legătură necesară a unuia cu celălalt.

Însă coapartenență poate fi gândită şi drept *coapartenență* (*Zusammengehören*). Aceasta vrea să spună: coeziunea (*das Zusammen*) este acum de-

[10] În /S.I./ este adăugat aici încă un cuvânt determinativ: „her"; „... aus diesen Selben *her* zusammen".

[11] /S.T./: „anspricht" = se adresează; /I.D./ „spricht" = vorbeşte.

terminată din apartenență (*das Gehören*). Aici rămâne firește să ne întrebăm ce ar însemna atunci „a aparține" și cum de abia din el s-ar determina coeziunea (*das Zusammen*) proprie lui. Răspunsul la aceste întrebări ne este mai aproape decât credem, dar el nu sare în ochi. E suficient dacă acum prin această indicație suntem atenți la posibilitatea de a nu mai reprezenta apartenența (*das Gehören*) din unitatea coeziunii (*das Zusammen*)[12], ci să aflăm această coeziune (*das Zusammen*) dinspre apartenență (*das Gehören*). Dar[13] oare indicația acestei posibilități nu se epuizează într-un joc de cuvinte van, care simulează ceva căruia îi [21] lipsește orice sprijin într-o stare de lucruri (*Sachverhalt*) verificabilă?

Așa se pare, până când privim mai pătrunzător și lăsăm lucrul să vorbească.

Gândul la o coapartenență în sensul *coapartenenței* se trage din referirea la o stare de lucruri care a fost numită deja. Firește, din cauza simplității sale este greu să n-o pierdem din vedere. Totuși această stare de lucruri ne este imediat mai apropiată dacă suntem atenți la următoarele[14]: la explicarea coapartenenței drept *coapartenență* aveam, deja în minte, după indicația lui Parmenide, atât gândirea cât și ființa, deci ceea ce aparține laolaltă la Același (*im Selben*).

Dacă înțelegem gîndirea drept caracteristică omului, atunci ne gîndim la o *coapartenență* oare se referă la om și ființă. Pe dată ne vedem încolțiți de întrebările: Ce înseamnă ființă? Cine sau ce este omul? Oricine vede ușor: fără un răspuns suficient la aceste întrebări ne lipsește baza (*Boden*) pe care putem înțelege ceva demn de încredere despre *coapartenența* omului cu ființa. Cu toate acestea atît timp cât interogăm în acest mod rămânem pironiți în încercarea de a ne reprezenta coeziunea (*das Zusammen*) omului [22] cu ființa ca o subordonare și de a rândui și a explica aceasta plecând fie de la om fie de la ființă. În aceasta conceptele tradiționale despre om și ființă constituie baza pentru coodonarea amândurora.

Ce-ar fi dacă în loc să ne reprezentăm neabătut numai o coordonare a amândurora pentru ca să dobândim unitatea lor, am fi atenți o dată la faptul dacă și cum în această coeziune (*Zusammen*) este în joc, mai presus de orice, o laolaltă – apartenență (*ein Zu-einander-Gehören*)? Acum există chiar posibilitatea de a zări coapartenența omului și a ființei deja în determinațiile esenței ei tradiționale, chiar dacă numai de departe. În ce măsură?

[12] /S.I./ „eines Zusammen" = unei coeziuni.
[13] Aici începe în /I.D./ un text care lipsește în /S.I./.
[14] Aici se termină textul intercalat în /I.D./; care lipsește în /S.I./.

Vădit omul este un fiind. Ca atare el aparține ca și piatra, arborele, vulturul totalității ființei. A aparține mai înseamnă aici: clasificat în ființă. Dar caracteristica omului se întemeiază pe faptul că el este pus, ca esență gînditoare deschisă ființei și în fața acesteia, că rămâne raportat la ființă și astfel îi corespunde. Omul *este* propriu-zis această relație a corespondenței și el este numai aceasta. „Numai" – aceasta nu înseamnă o limitare, ci un prisos. În om străbate o apartenență la ființă, care [23] apartenență ascultă ființa, fiindcă ea este transmisă lui. Și ființa? Să gândim ființa în sensul ei inițial ca prezență (*Anwesen*). Ființa nu e prezentă (*anwesen*) în om întâmplător sau în mod excepțional. Ființa ființează (*wesen*) și se validează numai în măsura în care, prin revendicarea ei, ea privește (*an-geht*) pe om. Pentru că abia omul, deschis către ființă, lasă ființa să vină ca prezență (*Anwesen*). O asemenea în-ființare (*An-wesen*) are nevoie de deschiderea unui luminiș și rămîne astfel, prin această nevoie, transmisă ființei omului. Aceasta nu înseamnă în niciun caz că ființa este pusă abia și numai prin om. Dimpotrivă este clar:

Om și ființă sunt transmiși unul altuia și aparțin unul altuia. De abia din această Laolaltă-apartenență nemeditată mai îndeaproape om și ființă au primit acele determinații esențiale în care au fost înțelese, în mod metafizic, prin filosofie.

Această *coapartenență* predominantă a omului și a ființei o nesocotim cu îndărătnicie, atât timp cât reprezentăm totul numai în ordonări și mijlociri, fie aceasta cu sau fără dialectică. Găsim atunci întotdeauna numai înlănțuiri[15] care sunt conexate fie din direcția ființei, fie din cea a omului și înfățișăm coapartenență omului și a ființei ca împletire.

[24] Nu ne întoarcem și nu ne îndreptăm încă înspre *coapartenență*. Cum se ajunge la asemenea schimbare de direcție? Prin aceea că ieșim din altitudinea gândirii prin reprezentări. Această demitere este un principiu în sensul unui salt. El sare vasăzică de la reprezentarea curentă despre om ca animal rațional, care a devenit, în epoca modernă, subiect pentru obiectele sale. Saltul sare, totodată, la o parte de ființă. Aceasta este interpretată totuși, începînd din zorii gândirii occidentale, ca fundamentul în care se fundează fiecare fiind ca fiind.

Încotro sare saltul cînd el sare din fundament? Sare el într-un abis? Da, atât timp cât noi numai imaginăm saltul și anume în orizontul gândirii metafizice. Nu, în măsura în care noi sărim și ne eliberăm. Încotro? Într-acolo unde deja suntem fixați: în apartenența la ființă. Dar ființa însăși

[15] În /S.I./ cuvântul este la singular: „Verknüpfung" = „înlănțuire".

ne aparține, căci numai la noi ea poate să ființeze ca ființă, adică să înființeze (*an-wesen*).

Deci devine necesar un salt pentru ca să experimentăm în mod propriu *coapartenența* omului cu ființa. Această schimbare de direcție (*Einkehr*) este un salt peste prăpastie în acea apartenență care are de conferit o reciprocitate a omului cu ființa și cu aceasta constelația amândoura. Saltul este poarta de intrare [25] abruptă în domeniul (*Bereich*) în care, om și ființă laolaltă, s-au ajuns (*erreicht haben*) deja unul pe celălalt în esența lor, fiindcă ambii sunt transmiși unul altuia prin îndreptarea unuia spre celălalt (*Zureichung*)[16]. Poarta de intrare în domeniul acestei transmiteri acordă și determină (*stimmt und be-stimmt*)[17] mai întâi experiența gîndirii.

Curios salt care, probabil, ne produce ideea că noi nu zăbovim încă suficient acolo unde deja sîntem propriu-zis. Unde suntem? În care constelație a ființei și omului?

Astăzi nu mai avem nevoie, cel puțin[18] așa pare, ca acum cîțiva ani, de indicații ample pentru ca să zărim constelația din care om și ființă se angajează reciproc. E suficient, așa s-ar putea crede, să rostim cuvântul epoca atomului ca să-l putem afla cum ne în-ființează (*an-west*) ființa, astăzi, în lumea tehnicii. Dar ne e permis să identificăm, pur și simplu, lumea tehnicii cu ființa? Evident nu, și nici atunci când ne reprezentăm, această lume[19] ca fiind totalitatea în care sunt incluse energia atomică, planificarea calculată a omului și automatizarea. De ce o raportare atât de dezvoltată la lumea tehnicii, oricât de amplu ar [26] descrie-o ea, nu scoate în niciun fel la vedere constelația ființei și omului? Fiindcă orice analiză a situației gândește miop, în măsura în *care* totalitatea menționată a lumii tehnicii este interpretată, de la început, pornind de la om, ca domeniu pe care el îl stăpânește. Tehnicul, reprezentat în sensul cel mai larg și conform fenomenelor sale multiple, trece drept planul pe care omul îl proiectează, care plan îl împinge pe om în cele din urmă la decizia dacă vrea să devină sclavul planului său sau să rămână stăpânul acestuia[20].

---

[16] Aici Heidegger joacă de trei ori (*Bereich, erreicht* și *Zureichung*) pe verbul de direcție „reichen" întrebuințat ca rădăcină. Din păcate, acest joc al limbii a fost inevitabil pierdut în traducere și de aceea am indicat în paranteză termenii germani. Desigur pentru *Bereich*, domeniu, ar fi existat posibilitatea redării lui prin „întindere", dar aceasta ar fi distonat cu restul traducerii și nu ar fi făcut astfel decât să întunece unitatea textului. De aceea am preferat să menținem o traducere mai plată, indicând în paranteză corespondentul german.

[17] Și această consonanță a jocului limbii a fost pierdută la traducere.

[18] /I.D./ „wenigstens" = „cel puțin" lipsește în /S.I./.

[19] /S.I./: „diese technische Welt" = „această lume a tehnicii" ... /I.D/.

[20] /S.I./ „.... ob er zum Knecht seiner Planes werden soll oder dessen Herr bleiben will" = dacă trebuie să devină sclavul planului său sau vrea să rămână stăpînul acestuia".

Prin această reprezentare a totalității lumii tehnicii se reînșurubează totul în om și se ajunge, dacă se dă amploare, la exigența unei etici a lumii tehnicii. Prinși în această reprezentare, ne întărim pe noi înșine în părerea că tehnica ar fi numai o treabă a omului. Nu se face auzită exigența ființei care vorbește în esența tehnicii.

Să ieșim, în sfîrșit, din a ne reprezenta tehnica numai tehnic, adică din direcția omului și a mașinilor sale. Să luăm aminte la exigența în care, în epoca noastră, stă, nu numai omul, ci orice fiind, natură și istorie, în ce privește ființa lor[21].

La care exigență ne referim? întregul nostru Dasein[22] – se găsește pretutindeni provocat – ba în joacă, ba sub presiune, ba [27] hăituit, ba amânat – să se dedea la planuri și calcule asupra oricărui lucru. Ce vorbește în această provocare? Se trage ea nu numai dintr-un capriciu propriu omului? Ori fiindul însuși ne interesează deja aici, și anume așa încât ne solicită înspre posibilitatea lui de a fi planificat și calculat? Atunci ar sta oare chiar ființa în provocarea de a lăsa să apară fiindul în orizontul capacității de calculare[23]? Așa e. Și nu numai aceasta. În aceeași măsură ca ființa este și omul provocat, adică astfel așezat, încât să-și asigure fiindul care-l interesează ca disponibilitate pentru propria-i planificare și calculare și să practice această dispunere la nesfârșit.

Numele pentru reuniunea provocării, care pune astfel laolaltă la dispoziție (*einander so zu-stellt*) omul și ființa, încât ei se așază reciproc sună: com-punerea (*das Ge-stell*). Această întrebuințare a cuvântului a șocat pe unii[24]. Dar noi spunem[25] în loc de „a pune" și „așeza" și nu găsim nimic[26] împotriva faptului că folosim cuvântul *Ge-setz* (lege). De ce deci nu și o com-punere (*Ge-stell*), dacă scrutarea stării lucrurilor o reclamă ?

[21] /I.D./: „hinsichtlich ihres Seins" = „în ce privește ființa lor". /S.I./: „hinsichtlich des Seins" = „în privința ființei".

[22] Între a traduce „Dasein" și a-l păstra netradus ca termen tehnic internațional care trebuie numai să fie însoțit de o explicație (*Beaufret*) am optat pentru soluția din urmă.

[23] /S.I./ „und Planbarkeit ?" = „și planificare ?".

[24] Într-adevăr, terminologia heideggeriană, care constă adesea în a atribui unor cuvinte un sens îndepărtat de uzul cotidian, este de multe ori șocantă, iar semnificația ei specific filosofică, tehnică nu se va sedimenta decât, poate, într-un răstimp îndelungat. Aceasta nu este însă o bizarerie proprie lui Heidegger, căci și Aristotel își va fi șocat puternic contemporanii dând unor cuvinte din limbajul comun sensuri pe care astăzi nu le mai găsim, dacă nu le cunoaștem, decât în dicționare tehnice, de strictă specialitate. Dacă aceasta va fi să fie și soarta terminologiei heideggeriene nu o putem ști de pe acum, ci rămîne s-o decidă proba timpului. Până atunci ea rămîne din punct de vedere tehnic-filosofic ambiguă și prezintă de aceea dificultăți de traducere cel mai adesea insurmontabile.

[25] /S.I./: „in unserer Sprache" – „în limba noastră" /I.D./.

[26] /I.D./ „und finden nichts dabei" = „și nu găsim nimic împotriva..." /S.I./ „und finden nicht das mindeste dabei" = „și nu găsim cel mai mic lucru împotriva...".

Acela în care şi de unde om şi fiinţă se solicită reciproc în lumea tehnicii, interpelează în modalitatea com-punerii şi con-strângerii lucrurilor (*Ge-stells*). În punerea de sine reciprocă a omului şi fiinţei [28] auzim[27] exigenţa care determină constelaţia epocii noastre. Com-punerea şi constrângerea lucrurilor (*das Ge-stell*) este, în cazul în care ne mai este permis acum să vorbim aşa, mai fiinţătoare ca toate energiile atomice şi ca toate maşinăriile, mai fiinţătoare decât forţa organizării, informaţiei şi automatizării. Fiindcă noi nu mai întâlnim ceea ce se numeşte com-punere şi con-strîngerea lucrurilor este mai întâi stranie. Stranie rămâne com-punerea şi con-strângerea lucrurilor (*das Ge-stell*) înainte de toate întrucât nu este ceva ultim, ci ne indică ea însăşi abia Acel (*Jenes*) care propriu-zis străbate constelaţia fiinţei şi omului.

Coapartenenţa omului şi fiinţei în modalitatea provocării reciproce ne aduce uluitor mai aproape de faptul că şi de faptul cum omul este înclinat fiinţei, iar fiinţa este conferită esenţei omului. În com-punerea şi con-strângerea lucrurilor (*Ge-stell*) domneşte o ciudată înclinare şi conferire reciprocă. Se cere să aflăm pur şi simplu această potrivire în care om şi fiinţă sunt reciproc potriviţi, adică să ne întoarcem în ceea ce noi numim das *Ereignis* (*evenimentu*). Cuvântul eveniment (*Ereignis*) este luat din limba evoluată. *Er-eignen*[28] (dobândirea-conferire a Propriului) înseamnă originar: a arăta propriul (*er-äugen*), adică a prinde cu privirea (*erblicken*), a [29] chema în actul privirii la sine (*im Blicken zu sich rufen*), a-ţi însuşi (*an-eignen*). Cuvîntul eveniment trebuie acum, gândit dinspre lucrurile arătate, să vorbească ca un cuvînt conducător în slujba gândirii. Gândit ca un atare cuvânt conducător el se poate tot atât de puţin traduce ca şi cuvântul conducător din greacă *Logos* şi cel din chineză *Tao*. Cuvântul eveniment (*Ereignis*) nu mai numeşte aici ceea ce noi numim de obicei o întâmplare oarecare, o survenire. Cuvântul este folosit acum ca singulare tantum. Ce numeşte el se întâmplă numai în singular (*Einzahl*), nu, nici măcar într-un singular (*in einer Zahl*), ci în unic. Ceea ce experimentăm în com-punerea şi con-strângerea lucrurilor (*Ge-stell*) drept constelaţie a fiinţei şi omului prin lumea tehnicii moderne este un *preludiu* (*Vorspiel*) a ceea ce înseamnă *Er-eignis* (dobândirea-conferire a Propriului). Aceasta nu rămâne totuşi în mod necesar în preludiul său. Căci în dobândirea-conferire a Propriului (*Er-eignis*) ne solicită posibilitatea ca aceasta să uite simpla dominaţie a com-punerii şi con-strângerii lucruri-

[27] /I.D./ „horen wir" = „auzim"; /S.I./ „finden wir" = „găsim".

[28] Aici şi în alte câteva locuri pe care cititorul le va identifica uşor suntem îndatoraţi traducerii: M Heidegger, *Scrisoare despre „umanism"*, în *Repere pe drumul gândirii* (trad. de Th. Kleininger şi G. Liiceanu), Ed. Politică, 1988.

lor (*Ge-stell*) într-o revelare[29] mai de început. O asemenea uitare a com-punerii şi con-strângerii lucrurilor (*Ge-stells*) din dobândirea-conferire a Propriului (*Er-eignis*) ar aduce în aceasta revocarea evenimențială, deci niciodată efectuabilă numai de om[30], a lumii tehnicii, din dominația ei, la slujirea în limitele domeniului prin care omul ajunge în mod mai propriu în dobândirea-conferire a Propriului (*das Er-eignis*).

Încotro ne-a dus drumul? La întoarcerea gândirii noastre [30] în acea simplitate pe care noi o numim în sensul riguros al cuvîntului eveniment (*Ereignis*). Se pare că am fi ajuns acum în primejdia de a ne îndrepta gândirea noastră prea nepăsătoare spre un general cam îndepărtat, pe cînd cu ceea ce ar vrea să denumească cuvântul *Er-eignis* (dobîndirea-conferire a Propriului) ne-ar vorbi nemijlocit numai apropiatul acelui aproape în care ne şi aflăm. Căci ce ne-ar putea fi mai aproape decât ceea ce ne apropie de ceea ce aparținem, în care suntem încorporați (*Gehörende*), dobândirea-conferire a Propriului (*das Er-eignis*)?

Dobândirea-conferire a Propriului (*das Er-eignis*) este domeniul care vibrează în sine, prin care om şi ființă ajung fiecare în esența celuilalt, își dobândesc ființarea esențială (*Wesende*) pierzând acele determinări pe care metafizica li le-a atribuit.

A gândi evenimentul (*Ereignis*) ca dobândire-conferire a Propriului (*Er-eignis*) înseamnă a clădi la edificiul acestui domeniu care vibrează în sine. Instrumentul de construcție a acestui edificiu care vibrează în sine îl primeşte gîndirea din limbă. Căci limba este cea mai delicată, dar şi cea mai sensibilă – vibrația care ține totul laolaltă în edificiul vibrant ai evenimentului (Ereignis). În măsura în care esența noastră este instituită în limbă, noi locuim în eveniment (Ereignis).

Am ajuns la un loc al drumului unde ni se impune întrebarea[31], deşi brutală, totuşi inevitabilă[32]: ce are de a face evenimentul cu identitatea? Răspuns: nimic. În schimb identitatea [31] are multe, dacă nu totul, de a face cu evenimentul. În ce măsură? Răspundem mergând înapoi cu cîțiva paşi pe drumul străbătut.

[29] /I.D./ „in ein anfänglicheres Ereignenverwindent" = /S.I./ „in ein anfänglicheres aus dem Ereignis her bestimmt Verwindungbringt" = „(ca acesta) să aducă uitarea simplei dominații a compunerii) determinate, mai de la început dinspre eveniment".

[30] Textul din /I.D./ cuprins între cifrele 30 şi 31 suna astfel în, /S.I./: „So offeriert die Möglichkeit einer Verwindung aus dem Er-eignis die niemals vom Menschen selbst her gemacht werden kann, aber eine Zurücknahme..." = „Astfel se oferă din dobândirea – conferire a Propriului (*Er-eignis*) posibilitatea unei uitări care nu poate fi niciodată făcută dinspre omul însuşi, însă o revocare..." etc. /I.D./.

[31] /S.I./ „Gedanke" = ideea.

[32] /S.I./ „Er pflegt was hat... " etc. /I.D./ = „Ea se îngrijeşte de ce are..." etc. /I.D./

Evenimentul instituie om şi fiinţă în coeziunea (*Zusammen*) lor esenţială. O primă şi insistentă străfulgerare a evenimentului o zărim în com-punerea şi con-strângerea lucrurilor (*Ge-stell*). Aceasta constituie esenţa lumii tehnicii moderne. În com-punere şi con-strângerea lucrurilor (*Ge-tell*) zărim o *coapartenenţă* (*Zusammengehören*) a omului cu fiinţa în care numai angajarea-în-apartenenţă (*Gehörenlassen*) determină felul coeziunii (*Zusammen*) şi unitatea acesteia. Îndrumarea în problema despre o coapartenenţă, în care apartenenţa are întâietate faţă de *coeziune* (*Zusammen*) am luat-o este problema despre esenţa identităţii. Doctrina metafizicii din teza lui Parmenide: „Acelaşi este vasăzică[33] atât gândirea cât şi fiinţa". Problema despre sensul acestui Acelaşi (*Selben*) reprezintă identitatea ca o trăsătură fundamentală în fiinţă. Acum se arată: fiinţa[34] aparţine cu gândirea unei identităţi a cărei esenţă izvorăşte din acea angajare-în-coapartenenţă (*Zusammen-gehörenlassen*) pe care o numim eveniment (*Ereignis*). Esenţa identităţii este o proprietate a dobândirii-conferire a Propriului (*des Er-eigniesses*).

În cazul că în încercarea de a îndruma gîndirea noastră spre locul originii esenţiale a identităţii ar putea fi ceva consistent ce ar fi devenit atunci titlul conferinţei? Sensul [32] titlului „Principiul identităţii" s-ar fi schimbat.

Principiul se înfăţişează întâi în forma unui principiu fundamental[35], care presupune identitatea ca o trăsătură în fiinţă, adică în fundamentul fiindului. Acest principiu în sensul unei rostiri[36] a devenit pe drum un principiu de felul unui salt care se retrage din fiinţă ca fundament al fiindului şi astfel sare în abis. Însă acest abis nu este nici nimicul vid, nicio stare confuză întunecată, ci: dobândirea-conferire a Propriului (*das Er-eignis*). În dobândirea-conferire a Propriului a fost numit odată casa fiinţei. Principiul identităţii spune acum: un salt pe care esenţa identităţii îl cere, fiindcă are nevoie de el, dacă *coapartenenţa* omului şi a fiinţei trebuie să ajungă în lumina esenţei evenimentului.

Pe drumul, de la principiu ca o rostire exterioară (*Aussage*) despre identitate la principiu cu salt în originea esenţială a identităţii, gândirea s-a modificat. De aceea ea zăreşte, având prezentul în faţa ochilor, dincolo de condiţia umană, constelaţia fiinţei şi omului din ceea ce le este propriu ambilor reciproc, din dobândirea-conferire a Propriului (*Er-eignis*).

[33] Din nou o inversare de accentuare în /S.I./: „Das nämlich Selbe ist..." etc. faţă de /I.D./: „Das Selbe nämlich ist..." etc.

[34] /S.I./ „Seins Anwesen gehort..." etc. = „Prezenţa fiinţei aparţine..." etc.

[35] Textul din /I.D./ cuprins între cifrele 36-37 sună astfel în /S.I./: „... des Seiendes vorausgesetzt. Aus diesem Satz im Sinne einer Awssage..." = „... care presupune (identitatea) fiindului. Din acest principiu în sensul unei rostiri..." etc.

[36] *Ibidem.*

[33] Presupunînd că ar exista posibilitatea ca să ne solicite com-punerea şi con-strângerea lucrurilor (*Ge-stell*), adică provocarea reciprocă a omului, şi ființei în calculul a ceea ce este calculabil, ca eveniment, care expropriază om şi ființă în propriu lor, atunci ar fi deschis un drum pe care omul experimentează, de mai aproape de origine, fiindul, totalitatea lumii tehnicii moderne, natură şi istorie, ființa lor înainte de toate.

Atît timp cât meditația asupra lumii epocii atomice, cu toată seriozitatea răspunderii, ne împinge numai întru urmărirea utilizării paşnice a energiei atomice şi se liniştește fixându-şi acest țel, gândirea rămâne la jumătatea drumului. Prin acest lucru făcut pe jumătate de abia se asigură[37] şi pe mai departe predominația metafizică a lumii tehnice.

Numai că, unde s-a decis, că natura ca atare să rămână, pentru tot viitorul, natura fizicii moderne, iar istoria (*Geschichte*) să trebuiască să se prezinte numai ca obiect al științei istoriei (*Historie*)? Ce-i drept, nu putem nici să înlăturăm lumea tehnicii actuale ca operă a diavolului, nici nu ne putem permite s-o nimicim, afară de cazul în care nu se îngrijeşte de aceasta ea însăşi.

Însă putem încă mai puțin să ne lăsăm în voia părerii că lumea tehnicii ar fi de aşa fel înеît un salt din ea ar fi pur şi simplu interzis. Această părere consideră, în speță, actualul [34] posedat de el, drept singurul real. Această părere este ce-i drept fantastică, dar nu o premeditare care priveşte spre ceea ce vine spre noi ca apel (*Zuspruch*) al esenței identității omului şi ființei.

Gândirea a avut nevoie de mai bine de două mii de ani ca să conceapă în mod propriu un raport atât de simplu cum este mijlocirea înlăuntrul identității. Ar trebui atunci ca *noi* să credem că pătrunderea reflexivă în originea esențială a identității s-ar putea înfăptui într-o singură zi? Tocmai pentru că această pătrundere cere un salt, ea are nevoie de timp, timpul gândirii, care este un altul decât acela al calculului, care astăzi consumă peste tot gândirea noastră. Astăzi un computer calculează într-o secundă mii de raporturi. Ele sunt[38], în ciuda folosului lor tehnic, neesențiale.

Orice şi oricum încercăm să gândim, gândim în spațiul de joc al tradiției. Ea domină cînd ne eliberează dintr-un mod de a gândi asupra trecutului înspre un[39] mod de a gândi asupra viitorului care nu mai este o planificare.

---

[37] /S.I./ „... gesichert bleibt" = „... rămâne asigurată".
[38] /S.I./ „... alber auch trotz..." etc. = „... însă tocmai în ciuda..." etc.
[39] /I.D./ „... in ein Vordenken..."; /S.I./ „... in das Vordenken..." = „înspre modul de a gândi asupra viitorului...".

Abia cînd ne întoarcem gândind asupra deja gânditului suntem folositori pentru ceea ce este încă de gândit.

Note explicative la subsolurile: 120, 121,122

a) Sub acest titlu se tipărește conferința ținută de Martin Heidegger la 27 iunie 1957 în Aula primăriei din Freiburg, cu ocazia celei de-a 500-a aniversări de la înființarea Universității din Freiburg im Breisgau, intitulată „Der Satz der Identität" („Principiul identității"); conferința a fost înregistrată pe disc de editura Günther Neske din Pfullingen. Între forma orală și cea tipărită a conferinței există unele mici diferențe care vor fi redate în note, abrevierea S.I. (*Der Satz der Identität*) introducînd diferențele versiunii orale față de versiunea tipărită în volum, anunțată de sigla I.D. (*Identität und Differenz*).

b) În forma orală conferința debuta cu o formulă de adresare către rectorul Universității și public: /S.I./ „Magnificență".

c) În chestiunea principiului identității, Heidegger respinge formula curentă a principiului ca egalitate (A=A); el subliniază faptul că principiul identității nu este o simplă tautologie, menținând o dualitate virtuală în acesta, sub forma mijlocirii, care este considerată drept una dintre cele mai importante cuceriri ale gândirii filosofice europene de-a lungul celor mai bine de două mii de ani ai evoluției sale. În ceea ce privește traducerea am preferat, în lipsă de ceva mai bun, să redăm pe „das Selbe" printr-o substantivare sui-generis în limba română, anume scriindu-l cu majusculă: „Același". Căci „Das Selbe" nu putea fi redat printr-un termen din familia cuvântului „identitate", așa cum am putut proceda pentru cealaltă substantivare: „die Selbigkeit", deoarece tocmai el este termenul prin care se introduce și se revelază în sânul identității, mijlocirea, fapt considerat de Heidegger ca esențial.

SARTRE - FENOMENOLOGIE ŞI ONTOLOGIE

1. Dincolo de rezervele şi precizările lui Heidegger[1] orientarea pe care el a deschis-o nu poate, cu toată coloratura antropologică pe care o capătă în mediul francez, să nu fie considerată în continuarea „filosofiilor existenței". Pe de altă parte, nu putem să nu subliniem noul profil al „ontologiei" existențiale, la Sartre îndeosebi, care păstrează mai puțin patosul „metafizicii", specific elaborărilor lui Jaspers şi Heidegger.

Ceea ce s-a numit „existențialismul francez" este mai adecvat denumirii de „existențialism" decât orice „Existenzphilosophie" sau „Seinsphilosophie", întrucât pune în centrul filosofării „omul" ca dificultate, ca „problematizare".

Reprezentantul tipic al acestei reorientări în „filosofia existenței" rămâne Jean-Paul Sartre (1905-1980), a cărui operă[2] filosofică şi literară ilustrează un moment de seamă al evoluției gândirii contemporane.

---

[1] În *Scrisoare despre umanism* (1947), Heidegger scria: Sartre „exprimă teza principală a existențialismului astfel: «existenta precede esența». El ia *aici existentia şi essentia* în sensul metafizicii"; „teza principală a lui Sartre privind întâietatea lui *existentia* față de *essentia* justifică de fapt numele de «existențialism» ca pe o denumire potrivită pentru această filosofie. Însă teza principală a existențialismului nu are absolut nimic comun cu cea din *Sein und Zeit;* ca să nu mai spunem că în *Sein und Zeit* nici nu poate fi încă rostită o propoziție despre raportul dintre *essentia* şi *existentia*", (în vol.: M. Heidegger, *Despre originea operei de artă*, Editura Univers, Bucureşti, 1982, pp. 334, 335).

[2] *Lucrări principale:* a) **filosofice:** *L'imagination* (1936); *La transcendence de l'Ego* (1937); *Esquisse d'une théorie des emotions* (1939); *L'imaginaire* (1940); *L'Être et le Néant* (1943); *L'existentialisme est un humanisme* (1946); *Questions de méthode* (1957); *Critique de la raison dialectique*, I (1960); *Les mots* (1964); *L'Idiot de la famille* (I-II, 1971; III, 1972); b) **literare:** *La nausée* (1938); *Les Chemins de la liberté* (I. *L'Âge de raison*, 1945; II. *Le Sursis*, 1947; III. *La Morte dans l'âme*, 1949; IV. *La dernière Chance*, fragmente în *Les Temps Modernes*, nr. 49 şi 50 din 1949, sub titlul: „Drôle d'amitié"); *Le mur* (1939); *Les mouches* (1943); *Huis clos* (1946); *Morts sans sépulture* (1946); *La putaine respectueuse* (1946); *Les jeux sont faits* (1947); *Les mains sales* (1948); *L'engrenage*. (1948); *Le diable et le bon Dieu* (1951); *Kean* (1954); *Necrasov* (1956); *Les seguestres d'Altona* (1961); *Euripide* (1965); *Les Troyennes* (1965); c) **eseuri:** *Baudelaire* (1947); *Saint Genet, comédien et martyr* (1952); *Les mots* (1964); *Pledoyer pour les intellectuels* (1972); *Situations* (I, 1947; II, 1948; III, 1949; IV, V, VI, 1964; VII, 1965; VIII, IX, 1972; X, 1976).

Despre Sartre: D. Ghişe, *Existențialismul francez şi problemele eticii* (1970); Al. Boboc, „J.-P. Sartre şi ideea valorii speranței" (*Revista de filosofie*, nr. 4, 1980); L. Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane* (1981, pp. 343-154); T. Ghideanu, *Conştiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin* (1981, pp. 119-162); A. Boboc, *Filosofia contemporană* (EDP, 1982), A. Marga, *Introduce-*

Este semnificativ că ultimul dintre textele filosofice fundamentale[3] ale lui Sartre constituie o susținută pledoarie pentru valoarea umanului și devine, prin moartea gânditorului, un veritabil testament spiritual. Prin dezvăluirea gândurilor și a frământărilor celui din urmă Sartre, textul conduce la resemnificarea unora dintre ideile fundamentale ale autorului celebrei *L'Être et le Néant* (1943) și oferă posibilități largi pentru o lectură inedită a scrierilor celui pe care Valery Giscard d'Estaing îl consideră „une grands lueurs d'intelligence de notre temps", iar L. Althusser, „notre Jean Jacque Rousseau"[4].

2. Așa cum o arată și ultimul său text filosofic, Sartre a fost un intelectual angajat și a militat pentru idei progresiste, pentru umanism și valoarea culturii.

Evident, problema unei noi lecturi a operei lui Sartre, îndeosebi a celei filosofice, rămâne deschisă. Cele ce urmează constituie doar schița uneia dintre lecturile posibile. Căci dincolo de un Sartre al începuturilor (lucrările anilor 1930-1940) aplecat spre familiarizarea cu teoria lui Husserl (îndeosebi cu teoria intenționalității), trebuie să marcăm încă două etape pe calea lui în fenomenologie (și în „existențialism", bineînțeles!), anume: (a) cea a „ontologiei fenomenologice" și (b) cea a încercărilor de a asimila aparatul conceptual al lui Marx (într-o teorie a „ansamblurilor practice" în *Critica rațiunii dialectice* și, apoi, în încercările de a-l uni pe Marx cu Freud).

Trebuie precizat însă că toate influențele sunt asimilate pe terenul unei interpretări proprii fenomenologiei în direcția „existențialismului ateu", care – scria Sartre „declară că dacă Dumnezeu nu există, există cel puțin o ființă în cazul căreia existența precede esența, o ființă (*être*) care există înainte de a putea să fie definită prin vreun concept; această ființă este omul, sau, cum zicea Heidegger, «realitatea umană».[5] Acest „ateism" nu este un nonteism, în sensul că ar căuta să demonstreze că Dumnezeu nu există; „mai degrabă el declară chiar dacă Dumnezeu ar exista, aceasta nu ar schimba nimic"[6].

---

re în filosofia contemporană (1988); Pentru o „Bibliografie-Sartre": W. Biemel, *Jean Paul-Sartre în Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (1964, pp. 172-184); F. H. Lapointe: „Bibliography on J. P. Sartre" (în *Man and World*, nr. 5, 1972; 2, 1975; 5, 1975; 1, 1981).

[3] „L'espoir maintenant", în *Le Nouvel Observateur*, No. 800, Lundi 10 mars 1980. Textul constituie prima parte a unui interviu acordat de Sartre revistei menționate: partea a II-a („Violence et fratérnité) se află în No. 801, iar partea III-a („L'histoire juive et l'antisemitisme") – în No. 802. Toate referirile în continuare privesc numai prima parte a interviului în cauză.

[4] *Le Monde*, No. 10954, Jeudi 17 avril 1980, pp. 1, 13.

[5] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1961, p. 21.

[6] *Ibidem*, p. 95.

3. Ceea ce s-ar numi primul Sartre, autorul unuia dintre cele mai elaborate „existenţialisme"[7], cultivă formula – „existenţialismul este un umanism", ale cărei coordonate sunt mărturisite de autorul însuşi: „orice adevăr şi orice acţiune implică un mediu şi o subiectivitate umană"; „existenţa precede esenţa sau, dacă vreţi, trebuie să plecăm de la subiectivitate"; „omul nu este decât ceea ce se face", „este responsabil de ceea ce este"; „omul este condamnat să fie liber"; „omul nu este nimic altceva decât proiectul său, el nu există decât în măsura în care el se realizează"; „L'angoisse" nu este „o perdea care ne-ar separa de acţiune, ci ea face parte din acţiunea însăşi"; „destinul omului este în omul însuşi"; „dacă este imposibil de a afla în fiecare om o esenţă universală, care ar fi natura umană, există, totuşi, o universalitate umană a condiţiei"; omul „se alege" în raport „cu ceilalţi"[8].

Tema centrală a celui dintâi Sartre o constituie astfel definiţia omului şi a libertăţii din unghiul de vedere al unui existenţialism ce înlocuieşte exemplarismul conştiinţei intenţionale husserliene cu cel al proiectului uman. Definiţia este însoţită de o amplă analiză a unor concepte centrale (ale eticii şi antropologiei filosofice), ca: alegerea, angajarea („projet"), responsabilitatea, libertatea etc., în persptectiva unei onlologii a umanului, axată pe teza „omului-situaţie" sau a omului-posibilitate, justificată de autor în principal prin absolutizarea opoziţiei dintre generic şi individual în om.

Afinităţile cu Husserl şi Heidegger sunt relevate de Sartre însuşi: „conştiinţa este conştiinţa a ceva (*de quelque chose*): aceasta înseamnă că transcendenţa este structura constitutivă a conştiinţei, adică conştiinţa se naşte *îndreptată asupra* unei existenţe care nu este ea-însăşi. Este ceea ce noi numim argumentul ontologic[9]. Căci conştiinţa „este o fiinţă (*être*) a cărei existenţă pune esenţa şi, invers, ea este conştiinţa unei fiinţe a cărei esenţă implică existenţa... Fiinţa e pretutindeni. Desigur, am putea aplica conştiinţei definiţia pe care Heidegger o rezervă *Dasein*-ului, spunând că aceasta este o fiinţă pentru care problema fiinţării sale se află în fiinţa sa. Ar trebui însă să completăm şi să formulăm aceasta în felul următor:

[7] E. Mounier consideră (*Introduction aux existentialismes*, Gallimard, Paris, 1968, p. 7) că, ceea ce uneşte „existenţialismele" este „une vogue qui fait du néant l'étoffe de l'existence".

[8] J.-P. Sartre, *op. cit.*, pp. 12, 17. 22, 24, 33, 37, 55, 62, 79. Desigur, fundamentarea acestor teze se află în *L'Être et le Néant*, care rămâne, orice s-ar spune despre „depăşirea" ei, creaţia filosofică fundamentală a lui Sartre. Tema alegerii se afla însă şi în *Cuvintele* (E.P.L.U., Bucureşti, 1965, p. 150); „alegerea liberă pe care omul o face de sine însuşi se identifică în mod absolut cu ceea ce se numeşte destinul său".

[9] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phenomenologique*, Gallimard, Paris, 1968, p. 28.

«conştiinţa este o existenţă pentru care, în însăşi fiinţa sa, se pune problema fiinţei sale întrucât aceasta implică o fiinţă, alta decât ea» (*la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui*)[10].

În acest context, este introdusă discuţia despre raportul: „fiinţă-în-sine" şi „fiinţa-pentru-sine" („*l'être-en-soi*" *et* „*l'être-pour-soi*") sau care este relaţia originară a realităţii umane cu fiinţa fenomenelor sau fiinţa-în-sine, ceea ce conduce la o nouă concepţie asupra libertăţii şi acţionării: căci „a avea, a face şi a fi sunt categoriile cardinale ale realităţii umane ele subsumează toate conduitele omului[11].

Pentru Sartre, libertatea este, evident, condiţia primă a acţiunii: pentru „realitatea umană" (*realité humaine*), al cărei *a fi* este „a se alege", libertatea „nu este o existenţă: ea este existenţa omului", care „este în întregime şi totdeauna liber sau nu este deloc[12].

În esenţă, libertatea „este libertatea de a alege, nu însă şi libertatea de a nu alege: căci a nu alege înseamnă în fapt a alege să nu alegi (*choisir de ne pas choisir*)"; se ajunge la „paradoxul libertăţii": „nu există libertate decât în *situaţie* şi nu există situaţie decât prin libertate"[13]

Consecinţa tuturor analizelor se leagă structural de teza: „*fiind condamnat să fie liber omul poartă pe umerii săi greutatea lumii întregi: el este responsabil de lume şi de el-însuşi, întrucât e un fel al lui a fi*" (*l'homme, étant condamné à être libre, porte les poids du monde tout entier su ses épaules: il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être*"[14]).

Teoria sartreană a libertăţii (marcând dialectica contextului: alegere-responsabilitate-libertate) se circumscrie refuzului justificat al modelului clasic, laplacean al determinismului. Consecinţa nu poate fi decât transformarea filosofării asupra procentului de problematizare din om într-o filosofie a alegerii-eşec, a neîmplinirii.

4. Experienţa acestei ontologii a libertăţii-problemă este parţial depăşită în *Critica raţiunii dialectice*, în care Sartre încearcă să cuprindă unitar socialul şi individualul, introducând, sub influenţa teoriei *praxis*-ului a lui Marx, teoria „ansamblurilor practice"[15]

[10] *Ibidem*, p. 29.
[11] *Ibidem*, pp. 219, 507.
[12] *Ibidem*, p. 516.
[13] *Ibidem*, pp. 561, 569.
[14] *Ibidem*, p. 639.
[15] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* (*Précéde de Question de méthode*), Tome I: *Théorie des ensambles pratiques*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 165-378.

În continuarea acestui proiect (care a rămas în deschidere), Sartre a pus apoi şi mai hotărât problema relaţiilor sale cu Marx[16] subliniind, în acest context, importanţa determinărilor sociale pentru „proiectul" uman: „După război a început *adevărata experienţă, aceea a societăţii* (subl. n.). Cred că pentru mine era necesar să trec întâi prin mitul eroismului. Trebuia ca cel dinainte de război, un soi de individualist egoist, stendhalian, să fie scufundat, fără voia lui în istorie, păstrându-şi posibilitatea de a spune da sau nu ... Ideea pe care n-am încetat niciodată să o dezvolt este aceea a responsabilităţii fiecăruia faţă de ceea ce întreprinde, chiar dacă nu poate decât să-şi asume această responsabilitate"[17].

Voluminoasa lucrare *L'Idiot de la famillie* continuă, de fapt, orientarea marcată mai sus, înlocuind noţiunea de conştiinţă, cu cea de *trăit* (*vécu*), prin care încearcă să asimileze şi experienţa psihanalizei. Orientarea spre „obiectiv", spre sfera socialului este aici evidentă: „În definitiv, un om nu este niciodată un individ: ar fi mai nimerit să i se spună un *univers singular*: totalizat şi, tocmai de aceea, universalizat de propria sa epocă, el o retotalizează, reproducându-se în ea ca singularitate. Universal, datorită universalităţii singulare a istoriei umane, singular prin singularitatea universalizantă a proiectelor sale, el impune a fi studiat pornind simultan „de la ambele capete. Va trebui să găsim o metodă adecvată"[18].

5. În acest context al deschiderilor lui Sartre se situează, evident, şi ultimul său text filosofic, în care intervine un elogiu al speranţei, mai puţin

[16] „Sartre par Sartre", în *Le Nouvel Observateur*, No. 272, Janvier, 1970, pp. 40-50.

[17] *Ibidem*, p. 41. Sartre atrăgea atenţia totuşi asupra limitelor acestei apropieri (de Marx, nu de marxism). Astfel, ocupându-se de filosofie şi rolul ei, Sartre scria: „Orice filosofie este practică, chiar şi aceea care pare în cel mai înalt grad contemplativă: Metoda este o armă socială şi economică" (*Critique de la raison dialectique*, p. 16). Ca filosofie, „marxismul este filosofia epocii noastre şi este de nedepăşit, întrucât condiţiile care au dus la naşterea lui nu sunt încă depăşite." (*ibidem*, p. 29). Dar această recunoaştere nu exclude rezerve critice: „Marxismul are temeiuri teoretice; el cuprinde întreaga activitate umană, dar mai mult nu poate şti: *conceptele* lui sunt *dictate*, scopul lui nu este de a dobândi cunoaştere, ci de a se constitui a priori ca ştiinţă absolută" (*ibidem*, p. 28).

Mai hotărât: „Marxismul situează gândirea, dar nu lasă niciodată cale liberă descoperirii"; obiectăm marxismului contemporan faptul că aruncă în sfera hazardului toate determinările concrete ale vieţii umane, din totalizarea istorică rămânând doar eşafodajul abstract al universalităţii. Rezultatul este: marxismul a uitat complet sensul a ceea ce este un om" (*ibidem*, pp. 45, 58).

[18] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famillie. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, vol. I, Gallimard, Paris, 1971, pp. 7-8.

de aşteptat, într-adevăr, după elaborările din *L'Être et le Néant*, inteligibil însă în lumina dezvoltărilor ulterioare „ontologiei fenomenologice"[19].

Cum justifică Sartre *ideea valorii speranței?* Se potriveşte ea mai bine decât ideea de eşec pentru înțelegerea proiectului uman? În orice caz, Sartre însuşi oferă elementele unei lecturi unitare a operei sale sub genericul: „cred că au puțină importanță contradicțiile mele, căci am rămas totdeauna pe una şi aceeaşi linie"[20].

În acest spirit, Satre explică şi coprezența eşecului şi a speranței în proiectul uman: „am gândit totdeauna că fiecare trăieşte cu speranța, adică fiecare crede că ceva ce el a întreprins (sau care-l priveşte, pe el sau grupul social de care aparține) este pe cale de a se realiza, se va realiza şi îi va fi favorabil, atât lui cât şi celor care constituie comunitatea lui... *în maniera de a acționa există speranța* – (subl. n.), adică faptul însuşi de a pune un scop ce trebuie să fie realizat"[21].

În esență, deci, speranța este o dimensiune a acțiunii umane (ca şi eşecul; de altfel). Speranța se leagă de ceea ce este absolut în țel (scop); eşecul priveşte țelul (scopul) absolut. Se produce în dinamica vieții un echilibru între *eşec* (formă de manifestare a inevitabilului în viața umană) şi *speranță* (formă de desfăşurare a unei finalități în proiectul umanului). Eşecul priveşte viața umană sub aspectul rezultatelor, al împlinirii (în sensul că e o neîmplinire, o nereuşită), speranța priveşte acțiunea de împlinire, de afirmare a umanului, adică proiectul.

Sartre însuşi spune: „păstrez ideea că viața umană se manifestă ca un eşec", dar „sunt totuşi obligat să constat astăzi... că o caracteristică esențială a acțiunii întreprinse... este speranța. Aceasta înseamnă că nu pot să întreprind o acțiune fără a socoti că o voi realiza... căci speranța este în însăşi natura acțiunii, adică, fiind în acelaşi timp speranță, acțiunea nu poate să fie în principiul său sortită eşecului absolut şi sigur"[22].

Preocuparea lui Sartre se orientează tot mai mult spre definirea omului prin acțiune şi în istorie. Semnalându-se „dificultatea de a înțelege şi de a trăi în acelaşi timp eşecul şi sensul", de a păstra ideea de scop, el pune în lumină poziția centrală a omului în realizarea unei vieți umane. „Pentru mine – scria Sartre – nu există esență *a priori* şi, ca atare, ce este un om nu este încă stabilit. Nu suntem oameni desăvârşiți, ci ființe care ne zbatem pentru a ajunge la raporturi umane şi la o definiție a omului...

[19] Rămâne o problemă deschisă, credem, o lectură mai atentă a lucrării *L'Être et le Néant*, îndeosebi sub aspectul problemelor puse, şi mai puțin al modului de a pune problemele.
[20] J. -P. Sartre, *L'espoir maineterent*, p. 56.
[21] *Ibidem*, p. 19.
[22] *Ibidem*.

căutăm să trăim laolaltă ca oameni şi să fim oameni. Altfel spus, ţelul nostru este de a ajunge la o stare veritabilă în care fiecare persoană să fie un om şi colectivităţile să fie în mod egal umane"[23].

Sartre reia critica modelului abstract al umanismului şi precizează: „Atunci când omul va exista cu adevărat şi deplin, atunci raporturile cu semenii săi şi maniera de a fi prin el – însuşi vor putea constitui obiectul a ceea ce s-ar numi «umanism», adică aceasta va fi maniera de a fi a omului"[24].

Viziunea asupra omului sub specia speranţei prilejuieşte o revenire la rolul intelectualului şi la forţele de stânga: „cercetarea scopurilor sociale caritabile ale moralei merge laolaltă cu ideea de a regăsi un principiu pentru stânga, aşa cum este ea astăzi.[25]

Preocupat de a afla „un viitor al societăţii", Sartre scrie: „j'ai besoin d'hommes réunis", „ils faut supposer un corp de gens qui luttent"[26]. Această orientare se distanţează de cazul său mai simplu": „je ne pouvais avoir pitié ni des autres ni de moi-même" (*Le Mur*, Gallimard, 1939, p. 30).

Căutările celui din urmă Sartre rămân semnificative pentru dinamica orientărilor contemporane în filosofie, pentru modalitatea nouă a interacţiunii stiluirilor de gândire. Căci probleme ca publicitate, angajare, responsabilitate etc., precum şi orientarea spre concret, spre omul – individual, pun în atenţia o sesizabilă situare a autorului în contemporaneitate. Şi nu oricum, ci dincolo de maniera „existenţială", de orice scepticism. Lupta împotriva „dictelor" este, cum s-a observat, şi pilduitoare: „nimeni nu ne poate lipsi de răspunderea de a ne căuta propriul drum, căci în aceasta se decide cine şi ce suntem"[27].

În contextul gândirii sartreene, acest ultim text filosofic, dominat de teza: *„je crois que l'espoir fait partie de l'homme"*, oferă coordonatele esenţiale ale unei lecturi unitare a operei şi evidenţiază totodată frământările de-o viaţă ale unui intelectual angajat pe direcţia unor idealuri umaniste.

[23] *Ibidem*, p. 58.
[24] *Ibidem* p. 59.
[25] *Ibidem*, p. 57.
[26] *Ibidem*, p. 58
[27] W. Biemel, *Jean-Paul Sartre* în *Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlts Monographien, Reinbeck bei Hamburg, 1974, p. 164.

J.-P. SARTRE

FIINȚA ŞI NEANTUL: INTRODUCERE[1]

I. IDEEA DE FENOMEN

GÂNDIREA MODERNĂ A REALIZAT un progres considerabil reducând existentul la seria aparițiilor care îl manifestă. Ea viza prin aceasta să suprime un anumit număr de dualisme care incomodau filosofia şi să le înlocuiască prin monismul fenomenului. S-a reuşit oare acest, lucru? Este cert că s-a debarasat în primul rând de acest dualism, care opune în existent interiorul exteriorului. Nu mai există un exterior al existentului, dacă prin el se înțelege o epidermă superficială care ar disimula privirilor veritabila natură a obiectului. Şi această veritabilă natură, la rândul său, dacă ea trebuie să fie realitatea secretă a lucrului, care poate fi presimțită sau presupusă dar niciodată atinsă, pentru că ea este „interioară" obiectului considerat, nici nu există. Aparițiile care manifestă existentul nu sunt nici interioare nici exterioare: ele se echivalează toate, ele trimit, toate la alte aparții şi niciuna dintre ele nu este privilegiată.

Forța, de exemplu, nu este un conatus[2] metafizic şi de o specie necunoscută care s-ar masca în spatele efectelor sale (accelerații, deviații etc): ea este ansamblul acestor efecte. Asemănător, curentul electric nu are un revers secret: el nu este decât ansamblul acțiunilor fizico-chimice (electrolize, incandescența unui filament de cărbune, deplasarea acului galvanometrului etc.) care îl manifestă. Nici una din aceste acțiuni nu este suficientă spre a-l revela. Dar acțiunea nu indică nimic care să fie în spatele ei: ea se indică pe sine şi seria totală. Urmează, evident, că dualismul ființei şi al apărutului n-ar mai putea să-şi găsească drept de cetate în filosofie. Aparența trimite la seria totală a aparențelor şi nu la un real ascuns care ar canaliza pentru el întreaga ființă a existentului. Iar aparența, la rândul ei, nu este o manifestare inconsistentă a acestei ființe. Cât timp s-a putut crede în realitățile noumenale, aparența a fost prezentată ca un negativ pur. Aceasta era „ceea ce nu este ființa"; ea nu avea altă ființă de-

[1] J. P Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris, Gallimard, 1943): *Introduction* (I – III). Traducere şi note de Ioan N. Roşca.

[2] Concept metafizic introdus de Th. Hobbes în *De corpore* pentru a caracteriza începutul mişcării (impulsul) (n. trad.).

cât cea a iluziei şi a erorii. Dar însăşi această fiinţă era împrumutată, era ea însăşi un fals asemănător, iar dificultatea cea mai mare care se putea întâlni era de a menține destulă coeziune şi existenţă aparenței, pentru ca ea să nu se resoarbă din sine însăşi în sânul ființei nonfenomenale. Dar dacă ne-am detaşat o dată de ceea ce Nietzsche numea „iluzia lumilor de apoi" (*arrière mondes*) şi dacă nu mai credem în fiinţa de dincolo de apariție, aceasta devine, dimpotrivă, deplină pozitivitate, esența este un apărut care nu se mai opune ființei, ci dimpotrivă, îi este măsura. Căci fiinţa unui existent este tocmai ceea ce el apare. Astfel ajungem la ideea de fenomen, aşa cum se poate întâlni aceasta in „Fenomenologia" lui Husserl sau a lui Heidegger, fenomenul sau relativul absolut. Relativ, fenomenul păstrează existenta, căci „apărutul" presupune prin esenţă ceva căruia să-i apară. Dar el nu are dubla relativitate a lui „Erscheinung" kantian. El nu indică pe deasupra umărului o fiinţă veritabilă care ar fi, ea, absolută. Ceea ce fenomenul este, este în mod absolut, căci el se dezvăluie aşa cum este. Fenomenul poate fi studiat şi descris ca atare, căci el se indică pe sine în mod absolut.

Totodată, va cădea şi dualitatea puterii şi a actului. Totul este în act. În spatele actului nu este nici putere, nici „exis", nici virtute. Noi vom refuza, de exemplu, să înțelegem prin „geniu" – în sensul în care se zice că Proust „avea geniu" sau că el „era" un geniu – o putere singulară de a produce anumite opere, care nu s-ar epuiza cu adevărat, în producția acestora. Geniul lui Proust nu este nici opera considerată în mod izolat, nici puterea subiectivă de a o produce: este opera considerată ca ansamblu al manifestărilor persoanei, iată pentru ce, în sfârşit, noi putem să respingem în mod egal dualismul aparenței şi al esenței. Aparența nu ascunde esența, ea o revelează: ea este esența. Esența unui existent nu mai este o virtute înfundată în golul acestui existent, ci este legea manifestă care *prezidează* succesiunea aparițiilor sale, este rațiunea seriei. Nominalismului lui Poincaré, care definea o realitate fizică (curentul electric, de exemplu) ca sumă a diverselor sale manifestări, Duhem avea dreptate să-i opună propria sa teorie, care făcea din concept unitatea sintetică a acestor manifestări. Şi, desigur, fenomenologia nu este cu nimic mai puțin decât un nominalism. Dar, în definitiv, esența ca rațiune a seriei nu este decât legătura aparițiilor, adică este ea însăşi o apariție. Aceasta şi explică faptul că poate să existe o intuiție a esențelor (*Wesensschau* a lui Husserl, de exemplu). Astfel, fiinţa fenomenală se manifestă, ea îşi manifestă esența sa la fel ca şi existența sa şi nu este nimic altceva decât seria bine legată a acestor manifestări.

Înseamnă oare a spune că noi am fi reuşit să suprimăm toate dualismele, reducând existentul la manifestările sale? Se pare mai curând că noi le-am fi convertit pe toate într-un dualism nou: acela al finitului şi al infinitului. Existentul, într-adevăr, n-ar putea să se reducă la o serie finită de manifestări, deoarece fiecare dintre ele este un raport cu un subiect în perpetuă schimbare.

Când un obiect nu s-ar arăta decât printr-un singur „Abschattung", singurul fapt de a fi subiect implică posibilitatea de a multiplica punctele de vedere asupra acestui „Abschattung". Acesta este suficient spre a multiplica la infinit „Abschattung"-ul considerat. De altfel, dacă seria aparițiilor este finită, aceasta ar semnifica faptul că primele apariții sau au posibilitatea de a reapărea, ceea ce este absurd, sau că ele pot fi toate date în acelaşi timp, ceea ce este şi mai absurd. Să concepem, într-adevăr, că teoria noastră despre fenomen a înlocuit realitatea lucrului prin obiectivitatea fenomenului şi a fundat-o pe aceasta pe un recurs la infinit. Realitatea acestui conținut constă în faptul că el este undeva şi nu este propriul EU. Vom traduce aceasta spunând că seria aparițiilor sale este legată printr-o rațiune care nu depinde de bunul meu plac. Dar apariția redusă la ea însăşi şi fără recurs la seria din care face parte n-ar putea fi decât o plenitudine intuitivă şi subiectivă: felul în care subiectul este afectat. Dacă fenomenul trebuie să se reveleze transcendental, trebuie ca subiectul însuşi să transcendeze apariția spre seria totală în care ea este un membru. Trebuie ca el să sesizeze roşul prin intermediul impresiei sale de roşu. Roşul, adică rațiunea seriei; curentul electric prin intermediul electrolizei etc. Dar dacă transcendența obiectului se fundează pe necesitatea pentru apariție de a se transcende, rezultă de aici că un obiect impune din principiu seria aparițiilor sale ca infinite. Astfel, apariția care este finită se indică pe sine în finitudinea sa, dar pretinde, în acelaşi timp, pentru a fi sesizată ca apariție a ceea ce apare, să fie depăşită spre infinit. Această opoziție nouă, „finitul şi infinitul" sau mai curând „infinitul în finit", înlocuieşte dualismul ființei şi al apărutului: ceea ce apare, într-adevăr, este numai un aspect al obiectului şi obiectul este în întregime în acest aspect şi în întregime în afara lui. În întregime în interiorul a ceea ce el manifestă în acest aspect: el se indică pe sine ca structură a apariției, care este în acelaşi timp rațiunea seriei. În întregime în afară, căci seria însăşi nu va apărea niciodată şi nici nu poate să apară. Astfel, exteriorul se opune din nou interiorului şi ființa care nu apare apariției. Similar, o anume „putere" revine să înlocuiască fenomenul şi să-i confere transcendența sa însăşi: puterea de a fi dezvoltată într-o serie de apa-

riții reale sau posibile. Geniul lui Proust, chiar redus la operele produse, nu echivalează în această privință mai puțin decât infinitatea de puncte de vedere posibile ce va putea fi luată asupra acestei opere și pe care o vom numi „inepuizabilitatea" operei proustiene. Dar această inepuizabilitate care implică o transcendență și un recurs la infinit, nu este ea oare un „exis" în chiar momentul însuși în care o sesizăm asupra obiceiului? Esența, în sfârșit, este în mod radical marcată de aparența individuală care o manifestă, pentru că ea este din principiu: ceea ce trebuie să poată fi manifestat printr-o serie infinită de manifestări individuale.

Înlocuind astfel o diversitate de opoziții printr-un dualism unic care le fundează pe toate, am câștigat sau am pierdut? Vom vedea în curând. Pentru moment, prima consecință a „teoriei fenomenului" este că apariția nu trimite la ființă ca fenomenul kantian la noumen. Deoarece, nu există nimic în spatele ei și ea nu se indică decât pe sine (și seria totală a aparițiilor sale), ea nu ar putea fi suportată de o altă existență decât a sa proprie, ea nu ar putea fi pelicula subțire de neant care separa ființa-subiect de existența-absolută. Dacă esența aparției este un apărut care nu se mai opune niciunei ființe, există o problemă legitimă a existenței acestui apărut. Aceasta este problema de care ne vom ocupa aici și care va fi punctul de plecare al cercetărilor noastre asupra existenței și neantului.

II. FENOMENUL FIINȚEI ȘI FIINȚA FENOMENULUI

Apariția nu este susținută prin niciun existent diferit de ea: ea își are ființa sa proprie. Prima ființă pe care o întâlnim în cercetările noastre ontologice este, deci, ființa aparției. Ea este însăși o apariție? La început, da. Fenomenul este ceea se manifestă și ființa se manifestă tuturora într-un mod oarecare, deoarece noi putem să vorbim despre ea și avem o anumită comprehensiune a ei. Astfel trebuie să existe un fenomen al Ființei, o apariție a ființei, descriptibilă ca atare. Ființa ne va fi dezvăluită printr-un oarecare mijloc de acces imediat, plictiseala, greața etc, și ontologia va fi descrierea fenomenului ființei așa cum se manifestă el, adică fără intermediar. Totuși, se cuvine să punem oricărei ontologii o întrebare prealabilă: fenomenul ființei astfel aliat este el identic cu ființa fenomenelor, adică: ființa care mi se dezvăluie, care îmi apare, este ea de aceeași natură ca și ființa existenților care îmi apar? Se pare că aici nu există o dificultate: Husserl a arătat cum o reducție eidetică este mereu posibilă, adică așa cum se poate întotdeauna depăși fenomenul concret spre

esența sa; și pentru Heidegger „realitatea umană" este ontico-ontologică, adică ea poate întotdeauna să depășească fenomenul spre ființa lui. Dar trecerea de la obiectul singular la esență este trecerea de la omogen la omogen. Se întâmplă oare la fel cu trecerea de la existent la fenomenul ființei? A depăși existentul înspre fenomenul ființei înseamnă aceasta a-l depăși înspre ființa sa, așa cum se depășește roșul particular înspre esența sa? Să cercetăm mai bine.

Într-un obiect singular se pot distinge întotdeauna calități precum culoarea, mirosul etc. Și, plecând de la aceasta, se poate întotdeauna fixa o esență pe care ele o implică, așa cum semnul implică semnificația. Ansamblul „obiect-esență" constituie un tot organizat: esența nu este în obiect, ea este sensul obiectului, rațiunea seriei aparițiilor care îl dezvăluie. Dar ființa nu este nicio calitate a obiectului sesizabilă printre celelalte, niciun sens al obiceiului. Obiectul nu trimite la ființă ca la o semnificație; ar fi imposibil, de exemplu, a defini ființa ca o prezență – deoarece absența dezvăluie, de asemenea, ființa, deoarece a nu fi aici înseamnă încă a fi. Obiectul nu posedă ființa, iar existența sa nu este o participare la ființă și niciun alt gen de relație. El este, aceasta este singura manieră de a defini modul său de a fi; căci obiectul nu maschează ființa, dar nici n-o dezvăluie; nu o maschează căci ar fi zadarnic a încerca să îndepărtezi anumite calități ale existentului pentru a găsi ființa în spatele lor. Ființa este ființa tuturora în mod egal, el nu o dezvăluie, căci ar fi zadarnic să te adresezi obiectului pentru a-i aprehenda ființa sa. Existentul este fenomen, adică se desemnează pe sine ca ansamblu organizat de calități. Pe sine și nu ființa sa. Ființa este în mod simplu condiția oricărei dezvăluiri: ea este ființa pentru a dezvălui și nu ființa dezvăluită. Ce semnifică, deci această trecere spre ontologic de care vorbește Heidegger? În mod sigur, eu pot depăși această masă sau acest scaun spre ființa lor și pot pune chestiunea ființei mesei sau a ființei scaunului. Dar, în această clipă eu îmi întorc ochii de la masă-fenomen pentru a fixa ființa-fonomen, care nu mai este condiția oricărei dezvăluiri – dar care este ea însăși un dezvăluit, o apariție și care, ca atare, are la rândul său nevoie de o ființă pe fundamentul căreia să se poată dezvălui.

Dacă ființa fenomenelor nu se preschimbă într-un fenomen al ființei și dacă totuși nu putem spune nimic despre ființă decât consultând acest fenomen al ființei, raportul exact care unește fenomenul ființei cu ființa fenomenului trebuie să fie stabilit înainte de toate. Vom face acest lucru mai ușor dacă vom considera că ansamblul remarcilor precedente a fost inspirat în mod direct de către intuiția revelatorie a fenomenului ființei.

Considerând nonființa drept condiție a dezvăluirii, iar ființa doar ca apariția ce poate fi fixată în concepte, am înțeles mai întâi că numai cunoașterea nu ar putea ea singură să dea rațiunea ființei, adică faptul că ființa fenomenului nu ar putea să se reducă la fenomenul existenței, într-un cuvânt, fenomenul existenței este „ontologic" în sensul în care numim ontologică dovada Sfântului Anselm și a lui Descartes. El este un apel al ființei; el pretinde, în calitate de fenomen, un fundament care să fie transfenomenal. Fenomenul existenței pretinde transfenomenalitatea ființei. Aceasta nu înseamnă că ființa se găsește ascunsă în spatele fenomenelor (am văzut că fenomenul nu poate să mascheze ființa), nici că fenomenul este o aparență care trimite la o ființă distinctă (numai în calitate de aparență, fenomenul este, adică el se indică pe fundamentul ființei). Ceea ce este implicat în considerațiile care preced este că ființa fenomenului, deși coextensivă fenomenului, trebuie să scape condiției fenomenale – care este aceea de a nu exista decât în măsura în care se revelează – și că, în consecință, ea depășește și fundează cunoașterea pe care o căpătăm despre ea.

III. COGITO-UL PRE-REFLEXIV ȘI FIINȚA LUI „PERCIPERE"

Am putea fi tentați să răspundem că dificultățile menționate mai sus țin toate de o anumită concepție a ființei, de o manieră de realism ontologic total incompatibil cu însăși noțiunea de apariție. Ceea ce măsoară ființa apariției este faptul că ea apare. Și, deoarece am mărginit realitatea la fenomen, putem spune despre fenomen că el este așa cum apare. Ca să nu împingem ideea până la limita sa și să spunem că ființa apariției este apărutul său, ceea ce este un mod de a alege cuvinte noi pentru a îmbrăca „esse est percipi" a lui Berkeley. Și aceasta este într-adevăr ceea ce va face un Husserl, când, după ce a efectuat reducția fenomenologică, va trata noema drept ireală și va declara că „esse"-ul ei este un „percipi".

Nu s-ar părea că celebra formulă a lui Berkeley ar putea să ne satisfacă. Aceasta pentru două rațiuni esențiale, ținând una de natura lui „percipi", cealaltă de cea a lui „percipere".

Natura lui „percipere": Dacă orice metafizică, într-adevăr, presupune o teorie a cunoașterii, în schimb orice teorie a cunoașterii presupune o metafizică. Aceasta înseamnă, între alte lucruri, că un idealism preocupat să reducă ființa la cunoașterea pe care o capătă despre ea ar trebui, mai înainte, să asigure într-o oarecare manieră existența cunoașterii. Dacă înce-

pe, din contra, prin a o stipula pe aceasta ca un dat, fără să se preocupe de ai fundameta ființa, și dacă afirmă apoi „esse est percipi" totalitatea „percepție-perceput", în lipsa faptului de a fi susținută de ființă solidă, se prăbușește în neant. Astfel, existența cunoașterii nu poate fi măsurată de către o cunoaștere; ea scapă lui „percipi"[3] Astfel, ființa-fundament a lui „percipere" și a lui „percipi" trebuie să scape ea însăși lui „percipi": ea trebuie să fie transfenomenală. Revenim la punctul nostru de plecare. Totodată, să admitem că „percipi"-ul trimite la o ființă care scapă legilor apariției, dar menționând că această ființă transfenomenală este ființa subiectului. Astfel, „percipi"-ul ar trimite la percipiens – cunoscutul la cunoaștere și aceasta la ființa cunoscătoare în măsura în care ea este, nu în măsura în care este cunoscută, adică la conștiință. Este ceea ce a înțeles Husserl: căci dacă „noema" este pentru el un corelativ ireal al „noesei", a cărei lege ontologică este „percipi"-ul, noesa, din contra, îi apare ca realitate a cărei caracteristică principală este de a se oferi reflexiei care o cunoaște, ca „fiind prezentă aici dinainte". Căci legea de a fi a subiectului cunoscător este de a fi conștient. Conștiința nu este un mod de a cunoaște particular, numit sens intim sau cunoaștere de sine; ea este dimensiunea subiectului de a fi transfenomenal.

Să încercăm să înțelegem mai bine această dimensiune a ființei. Spuneam că conștiința este ființa cunoscătoare în măsura în care ea este și nu în măsura în care aceasta este cunoscută. Aceasta semnifică faptul că trebuie să abandonăm primatul cunoașterii, dacă vrem să fundăm această cunoaștere însăși. Și, fără îndoială, conștiința poate să cunoască și să se cunoască. Dar ea este, în ea însăși, altceva decât o cunoaștere întoarsă spre sine.

Orice conștiință, Husserl a arătat-o, este conștiința a ceva. Aceasta înseamnă că nu există conștiință care să nu fie poziție a unui obiect transcendent, sau, dacă se preferă, că conștiința nu are „conținut". Trebuie să renunțăm la aceste „dat"-uri neutre care ar putea, conform sistemului de referință ales, să se constituie în „lume" sau în „psihic". O masă nu este în conștiință, chiar cu titlu de reprezentare. O masă este în spațiu, alături de fereastră etc. Existența mesei, într-adevăr, este un centru de opacitate pentru conștiință; ar trebui un proces infinit pentru a inventaria conținutul total al unui lucru. A introduce această opacitate în conștiință ar însemna a trimite înapoi la infinit inventarul pe care ea și-l poate face sin-

[3] Se înțelege de la sine că orice tentativă de a înlocui pe „percipere" printr-o altă atitudine a realității umane ar rămâne în mod similar la fel de infructuoasă. Dacă admitem că existența se revelă omului în „a face", ar trebui încă să asigurăm existența lui „a face" în afara acțiunii.

gură, înseamnă a face din conștiință un lucru și a refuza „cogito"-ul. Primul demers al unei filosofii trebuie deci să fie pentru a expulza lucrurile din conștiință și pentru a restabili adevăratul raport al acesteia cu lumea, și anume că conștiința este conștiință pozițională a lumii. Orice conștiință este pozițională prin aceea că ea se transcende pentru a atinge un obiect, și ea se epuizează în această punere înșăși: tot ceea ce este intenție în conștiința mea actuală este îndreptat spre-afară, spre masă; în toate activitățile mele, judicative sau practice, toată afectivitatea mea se transcende, vizează masa și se absoarbe în ea. Nu orice conștiință este cunoaștere (există conștiințe afective, de exemplu), dar orice conștiință cunoscătoare nu poate fi cunoaștere decât a propriului său obiect.

Totuși, condiția necesară și suficientă pentru ca o conștiință cunoscătoare să fie cunoaștere a obiectului său este ca ea să fie conștiință de sine ca fiind această cunoaștere. Este o condiție necesară: dacă conștiința mea n-ar fi conștiința de a fi conștiință despre masă, ea ar fi, deci, conștiință despre această masă fără a avea conștiința de a fi sau, dacă vreți, o conștiință care s-ar ignora pe sine, o conștiință inconștientă, ceea ce-i absurd. Este o condiție suficientă: este suficient ca eu să am conștiința de a avea conștiință de această masă pentru ca eu să fiu cu adevărat conștiință despre ea. Aceasta nu este suficient, desigur, pentru a-mi permite să afirm că această masă există în sine – ci că ea există pentru mine.

Ce ar fi această conștiință a conștiinței? Suportăm într-o asemenea măsură iluzia primatului cunoașterii, că suntem imediat gata să facem din conștiința conștiinței „o idea ideae" în maniera lui Spinoza, adică o cunoaștere a cunoașterii. Alain, trebuind să exprime această evidență: „a ști înseamnă a avea cunoștință de a ști" o traduce în acești termeni: „a ști înseamnă a ști că știi". Astfel vom fi definit reflexia sau conștiința pozițională a conștiinței sau mai exact cunoașterea conștiinței. Ar fi o conștiință completă și îndreptată spre ceva care nu este ea, adică spre conștiința reflectată. Ea s-ar transcende, deci, și, precum conștiința pozițională a lumii, s-ar epuiza în a viza obiectul său. Numai că acest obiect ar fi el însuși o conștiință.

S-ar părea că nu putem accepta această interpretare a conștiinței conștiinței. Reducția conștiinței la cunoaștere implică, într-adevăr, faptul că se introduce în conștiință dualitatea subiect-obiect, care este tipică cunoașterii. Dar dacă acceptăm legea cuplului cunoscător-cunoscut, al treilea termen va fi necesar pentru ca și cunoscătorul să devină la rândul său cunoscut; noi însă vom fi puși în fața acestei dileme: sau ne oprim la un termen oarecare al seriei (cunoscut-cunoscător, cunoscut-cunoscător-cu-

noscut al cunoscătorului etc.), iar atunci, totalitatea fenomenului este aceea care cade în necunoscut, adică ne lovim întotdeauna de o reflecție non-conștientă de sine și termen ultim; – sau afirmăm necesitatea unei regresiuni la infinit (idea ideae ideae etc.), ceea ce-i absurd. Astfel, necesitatea de a funda ontologic cunoașterea s-ar dubla aici cu o necesitate nouă: aceea de a funda epistemologic. Nu-i așa că nu trebuie să se introducă legea cuplului în conștiință? Conștiința de sine nu este un cuplu. Trebuie, dacă vrem să evităm regresia la infinit, ca ea să fie un raport imediat și necognitiv de sine cu sine.

De altminteri, conștiința reflexivă pune conștiința reflectată ca propriul său obiect: eu fac, în actul de reflecție, judecăți asupra conștiinței reflectate: îmi este rușine de ea, sunt mândru de ea, o vreau, o refuz etc. Conștiința pe care o capăt de a percepe nu-mi permite nici să judec, nici să vreau, nici să-mi fie rușine. Ea nu cunoaște percepția mea, ea nu o pune: tot ceea ce este intenție în conștiința mea actuală este îndreptat spre afară, spre lume. În schimb, această conștiință spontană, a percepției mele este constitutivă conștiinței mele perceptive. Cu alte cuvinte, orice conștiință pozițională a obiectului este în același timp conștiință nonpozițională de sine. Dacă număr țigările care sunt în acest pachet am impresia dezvăluirii unei proprietăți obiective a grupului de țigări: ele sunt o duzină. Această proprietate apare conștiinței mele ca o proprietate existând în lume. Pot foarte bine să nu am nicio conștiință pozițională de a le număra. Eu nu mă „cunosc numărând". Dovada este că copiii care sunt capabili de a face o adunare în mod spontan nu pot să explice apoi cum au făcut; testele lui Piaget care demonstrează acest lucru constituie o excelentă respingere a formulei lui Alain; a ști înseamnă a ști că știi. Și totuși, în momentul în care țigările mi se dezvăluie ca o duzină eu am o conștiință non-thetică a activității mele adiționale. Dar cineva mă interoghează, într-adevăr, dacă mă întreabă: „Ce faceți aici?", eu aș răspunde imediat: „Număr" și acest răspuns nu vizează numai conștiința instantanee pe care o pot atinge prin reflecție, ci pe cele care au trecut fără să fi fost reflectate, cele care sunt pentru totdeauna ireflectate în trecutul meu imediat. Astfel, nu există niciun fel de primat al reflecției față de conștiința reflectată: nu prima își relevă sieși pe cea de a doua. Din contra, conștiința non-reflexivă este cea care face reflecția posibilă: există un cogito prereflexiv care este condiția cogito-ului cartezian. În același timp, conștiința non-thetică de a număra este condiția însăși a activității mele aditive. Dacă ar fi fost altfel, în ce fel ar fi adunarea, tema unificatoare a conștiințelor mele? Pentru ca această temă să prezideze o întreagă serie de sinte-

ze de unificare și de recogniție, e nevoie de o intenție operatorie, care nu poate să existe decât ca „revelantă-revelată" (pentru a folosi o expresie a lui Heidegger). Astfel, pentru a număra, trebuie să ai conștiința de a număra.

Se va spune, fără îndoială: dar există un cerc. Căci nu trebuie ca eu să număr în fapt ca să pot avea conștiința de a număra? E adevărat. Totuși, nu există cerc sau, dacă vreți, este natura însăși a conștiinței de a exista în cerc. Este ceea ce se poate exprima în acești termeni: orice existență conștientă există ca o conștiință de a exista. Acum înțelegem de ce conștiința primă a conștiinței nu este pozițională: deoarece ea nu face decât un singur corp cu conștiința a cărei conștiință ea este. Dintr-o singură tentativă ea se determină ca conștiință a percepției și ca percepție. Aceste necesități ale sintaxei ne-au obligat până aici să vorbim de „conștiință non-pozițională de sine". Dar nu putem uza mai mult de această expresie unde „de sine" trezește încă ideea cunoașterii. (De acum înainte îi vom pune pe „de" în paranteză pentru a indica faptul că el nu răspunde decât unei constrângeri gramaticale.)

Această conștiință (de) sine nu trebuie să o considerăm ca o nouă conștiință, ci ca singurul mod de existență care este posibil pentru o conștiință a ceva. La fel cum un obiect întins este constrâns a exista conform celor trei dimensiuni, tot astfel o intenție, o plăcere, o durere n-ar putea exista decât ca o conștiință imediată (de) ele însele. Ființa intenției nu poate fi decât conștiința, în caz contrar intenția ar fi lucru în conștiință. Nu trebuie deci să înțelegem aici că o oarecare cauză exterioară (o tulburare organică, un impuls inconștient, un alt „Erlebnis") ar putea să determine un eveniment psihic – o plăcere, de exemplu – care urmează să se producă, și că acest eveniment astfel determinat în structura sa materiala ar fi constrâns, pe de o parte, să se producă în felul unei conștiințe (de) sine. Aceasta ar însemna să se facă din conștiința non-thetică o calitate a conștiinței poziționale (în sensul în care percepția, conștiința poziționala a acestei mese, ar avea prin sporire o calitate de conștiință (de) sine, și să se recadă astfel în iluzia primatului teoretic al cunoașterii). Aceasta ar însemna, în plus, a face din evenimentul psihic un lucru, și de a-l califica drept conștient așa cum eu pot califica, de exemplu, această sugativă drept trandafir. Plăcerea nu poate să se distingă – chiar în mod logic – de conștiința plăcerii. Conștiința plăcerii este constitutivă plăcerii, ca modul însuși al existenței sale, ca materia din care este făcută și nu ca o formă care s-ar impune mai târziu unei materii hedoniste. Plăcerea nu poate exista „înainte" de conștiința plăcerii – chiar sub forma virtualității, a pu-

ținței. O plăcere în putință n-ar putea exista decât ca o conștiință (de) a fi în putință, nu există virtualități ale conștiinței decât ca o conștiință a virtualităților.

În mod reciproc, așa cum vom arăta numaidecât, trebuie să evităm a defini plăcerea prin conștiința pe care, o am despre ea. Aceasta ar însemna să se cadă într-un idealism al conștiinței care ne-ar readuce pe căi lăturalnice la primatul cunoașterii. Plăcerea nu trebuie să se risipească, în spatele conștiinței pe care o are (despre) sine însăși. Ea nu este o reprezentare, este un eveniment concret, deplin și absolut. Ea nu mai este nicio calitate a conștiinței (de) sine așa cum conștiința (de sine) nu este o calitate a plăcerii. Nu există mai întâi o conștiință care ar primi apoi afecțiunea „plăcerii", ca o apă pe care o colorăm, așa cum nu există mai întâi o plăcere (psihologică sau inconștientă) care ar primi apoi calitatea de conștientă, ca un fascicol de lumină. Există o ființă indivizibilă, indisolubilă – și nicidecum o substanță susținând calitățile sale ca ființe mai slabe, ci o ființă care este existență de la un capăt la altul. Plăcerea este ființa conștientă (de) sine și conștiința (de) sine este legea ființei plăcerii. Este ceea ce exprimă foarte bine Heidegger când scrie (vorbind despre „Dasein" propriu-zis, nu de conștiință): „«cum»-ul (*essentia*) acestei ființe trebuie, atât cât este posibil în general să vorbim despre el, să fie conceput plecând de la ființa sa (*existentia*)". Aceasta înseamnă: conștiința nu este produsă ca un exemplar singular al unei posibilități abstracte, ci, apărând în sânul ființei, ea creează și își susține esența, adică îmbinarea sintetică a posibilităților sale.

Aceasta înseamnă, de asemenea, că tipul de ființă al conștiinței este invers aceluia pe care ni-l relevă dovada ontologică: cum conștiința nu este posibilă înainte de a fi, ci ființa sa este sursa și condiția oricărei posibilități, aceasta este existența sa care implică esența sa. Este ceea ce Husserl exprimă în mod fericit, vorbind despre „necesitatea de fapt". Ca să existe o esență a plăcerii, trebuie să existe mai întâi faptul unei conștiințe (a) acestei plăceri. Și zadarnic s-ar încerca să se invoce pretinse legi ale conștiinței, al cărei ansamblu articulat i-ar constitui esența: o lege este un obiect transcendent cunoașterii; poate să existe o conștiință a legii, dar nu o lege a conștiinței. Pentru aceleași motive, este imposibil de a acorda unei conștiințe o altă motivație decât ea însăși. Astfel ar trebui să concepem că o conștiință, în măsura în care ea însăși este un efect, este non-conștientă (de) sine. Ar trebui ca, printr-o anumită latură, ea să fi fost, fără a fi conștiință (a) ființei. Am cădea prea frecvent în această iluzie, care face din conștiință un semiinconștient sau o pasivitate. Dar conștiința este

conștiință de la un capăt la altul. Ea nu ar putea fi, deci, limitată decât de ea însăși.

Această determinare a conștiinței prin sine nu trebuie să fie concepută ca o geneză, ca o devenire, căci ar trebui să se presupună că însăși conștiința este anterioară propriei sale existențe. Nu trebuie nici să se conceapă această creație de sine ca un act. În caz contrar, conștiința ar fi conștiință (de) sine ca act, ceea ce nu este. Conștiința este un plin al existenței și această determinare de sine prin sine este o cararcteristică esențială. Ar fi chiar prudent să nu se abuzeze de expresia „cauză de sine", care lasă să se presupună o progresie, un raport de la sine-cauză la sine-efect. Ar fi mai just să se spună pur și simplu: conștiința există prin sine. Dar prin aceasta nu trebuie să se înțeleagă că ea „provine din neant". Nu ar putea să existe „neant al conștiinței" înainte de conștiință. „înainte" de conștiință nu se poate concepe decât un plin de ființă ale cărei elemente nu pot trimite niciunul la o conștiință absentă. Ca să existe neant al conștiinței, este nevoie de o conștiință care a fost și care nu mai este și o conștiință-martor care presupune neantul primei conștiințe pentru o sinteză a recogniției. Conștiința este anterioară neantului și „provine" din ființă?"[4]

Probabil că vor fi acceptate cu greu aceste concluzii. Dar dacă le privim mai bine, ele vor apărea perfect clare: paradoxul nu este faptul că există existențe prin sine, ci că nu există decât astfel de existențe. Ceea ce este eu adevărat de negândit este existență pasivă, adică o existență care se perpetuează fără a avea forță nici de a se produce, nici de a se conserva. Din acest punct de vedere nimic nu este mai inteligibil decât principiul inerției și, într-adevăr, de unde „ar veni" conștiința dacă ea ar putea „veni" din ceva? Din prelungirile inconștientului sau ale fiziologicului. Dar dacă ne-am întreba în ce mod aceste prelungiri, la rândul lor, pot să existe și de unde își trag ele existența, ne vedem readuși la conceptul de existență pasivă, adică la faptul că nu putem deloc să mai înțelegem cum aceste daruri nonconștiente, care nu își trag existența din ele însele, pot totuși să o perpetueze și să golească încă forța de a produce o conștiință. Este ceea ce marchează atât de mult marea favoare pe care a cunoscut-o dovada „a contigentia mundi".

Astfel, renunțând la primatul cunoașterii, am descoperit ființa cunoscătorului și am întâlnit absolutul, acest absolut însuși pe care raționaliș-

[4] Aceasta nu semnifică deloc că conștiința este fundamentul ființei sale. Din contra, cum vom vedea mai departe, există o contingență plenară a ființei conștiinței. Noi vrem numai să indicăm: 1) că nimic nu este cauză a conștiinței; 2) ca ea este cauză a propriei sale maniere de a fi.

tii din secolul al XVII-lea îl definiseră şi îl constituiseră logic ca pe un obiect al cunoaşterii. Dar, tocmai pentru că este vorba de un absolut al existenței şi nu al cunoaşterii, el scapă acestei faimoase obiecții conform căreia un absolut cunoscut nu mai este un absolut, pentru că devine relativ față de cunoaşterea pe care o avem despre el. În fapt, absolutul este aici nu rezultatul unei construcții logice pe terenul cunoaşterii, ci subiectul cel mai concret al experiențelor. Şi el nu este deloc relativ față de această experiență, pentru că el este această experiență. De asemenea, el este un absolut non-substanțial. Eroarea ontologică a raționalismului cartezian este aceea de a nu fi văzut că, dacă absolutul se defineşte prin primatul existenței asupra esenței, n-ar putea să fie conceput ca o substanță. Conştiința nu are nimic substanțial, ea este o pură „aparență", în sensul în care ea nu există decât în măsura în care apare. Dar tocmai pentru că ea este pură aparență, pentru că este un vid total (deoarece lumea întreagă este în afara ei), din cauza identității aparenței şi existenței, aflate în interiorul ei, ea poate să fie considerată ca absolută...

GADAMER - „HERMENEUTICĂ FILOSOFICĂ" ŞI ONTOLOGIE

1. O discuție despre hermeneutică astăzi nu poate să nu ne întoarcă gândul către vechii greci, în opera cărora lumea modernă își află multe dintre premisele înavuțirii rituale. Poate că Heidegger avea dreptate, atunci când scria: „Grecii înseamnă pentru noi o restituire care incită": chiar Hegel „se află sub netăgăduita provocare (*Herausforderung*) a grecilor"[1].

De fapt, Hegel scria: „Posesiunea unei raționalități conștiente de sine, care ne aparține nouă, lumii actuale, nu a luat naștere în chip nemijlocit, răsărind și crescând numai din pământul prezentului, ci trăsătura esențială a acestei averi este aceea de a fi o moștenire": „avem să-i mulțumim de asemenea tradiției... care ne-a păstrat și ne-a transmis ceea ce a creat lumea care ne-a precedat"[2]. Căci tradiția nu trebuie gândită „în opoziție cu libertatea rațională", ci ca „un moment al libertății și al istoriei însăși"[3].

Desfășurarea de mai sus anunță deja o problematică a umanului, și a științelor umane în speță, pentru care *hermeneutica* încearcă, mai ales începând cu romanticii, să devină o metodă integratoare, opusă scientismului și pozitivismului și complementară dialecticii. Căci reprezentanții hermeneuticii vin nu numai cu asamblarea unei practici (exegeză asupra textelor clasice sau interpretarea fenomenelor culturii umane), ci și cu o nouă teorie a experienței, mai exact a pluralității experiențelor. Elaborările lui H. G. Gadamer (1900-2002) sunt în acest sens edificatoare, el trasând un adevărat program: „Studiile ce urmează - scrie el - vizează rezistența ce se opune în chiar interiorul științei moderne pretenției la universalitate a metodologiei științifice. Menirea lor este să discearnă, oriunde ar întâlni-o, *experiența de adevăr* care depășește domeniul supus controlului metodologiei științifice, și să pună problema legitimității specifice a acestei experiențe. Astfel, științele spiritului (*Geisteswissenschaften*) se întâl-

[1] M. Heidegger, E. Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966-1967*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, pp. 9, 257.
[2] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Vol. I, București, Ed. Academiei, 1963, p. 14.
[3] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1975, p. 265.

nesc cu tipuri de experienţă situate în afara ştiinţelor, cum sunt experienţa filosofiei, aceea a artei şi experienţa istoriei însăşi. Toate acestea sunt modalităţi de experienţă în care un adevăr nu se lasă cunoscut şi verificat prin mijloacele metodice ale ştiinţei"[4]. Căci, aşa cum spunea Heidegger: „Hermeneuticul nu înseamnă în primul rând explicitare (*Auslegen*), ci deja aducerea mesajului şi înştiinţare"[5].

„Hermeneuticul" se opune astfel „ştiinţificului" (şi ştiinţificităţii), semnalând-o altă (sau alte!) modalitate de fiinţare a sensului decât în demersul ştiinţific, atât de exemplar exprimat cu mijloacele semanticii logice, considerată, după cum se ştie, ca teorie a analizei pur formale a limbajului, ce „nu conţine doar teoria desemnării, adică a relaţiilor dintre expresii şi semnificaţia lor, ci şi teoria adevărului şi teoria deducţiei logice"[6]. Căci „dincolo de câmpul de cercetare marcat de compunerea lingvistică a unui text analizat ca întreg şi de structura sa semantică iese la iveală şi o altă orientare a cercetării şi interogării, anume cea hermeneutică. Fundamentul ei constă în faptul că limba retrimite totdeauna dincolo de ea însăşi şi dincolo de expresivitatea (*Ausdrucklichkeit*) pe care o înfăţişează, nu rămâne la ceea ce este enunţat în ea, la ceea ce este exprimat în ea. Dimensiunea hermeneutică ce se deschide aici înseamnă în mod evident o limitare a obiectivizării a ceea ce în genere e gândit şi mediat"[7].

Deosebirea dintre hermeneutică şi semantică ridică în prim plan problema limitelor ştiinţificităţii şi a modalităţilor prin care sensul ajunge la prezenţă în limbajul naturalist-ştiinţific în general, în limbajele formalizate în speţă. Se anunţă astfel marea dificultate a operării *ne varietur* cu un singur-model al experienţei în condiţiile pluralismului experienţelor, evidenţiat îndeosebi prin efortul de afirmare autonomă al ştiinţelor umane.

2. Astfel, discuţia actuală despre hermeneutică trimite la tradiţiile ei romantice (Schleiermacher, H. Steinthal, Droysen) şi postromantice (Dilthey, Rothacker, R. Bultmann), tradiţii care au pregătit „hermeneutica fi-

[4] *Ibidem*, pp. 1-2.

[5] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* 4. Aufl., G. Neske, Pfullingen, 1971, p. 122. De fapt, „expresia «hermeneutic» – scrie Heidegger – provine de la verbul grecesc ἑρμηνεῦειν şi se referă la substantivul ἑρμηνεύς care se poate asocia cu numele zeului Ἑρμῆς într-un joc al gândirii mai obligatoriu decât rigurozitatea ştiinţei" (*ibidem*, p. 121).

[6] R. Carnap, *Introduction to Semantics*, Cambridge University Press, Harvard, Mass., 1946, p. VI.

[7] H.-G. Gadamer, *Semantik und Hermeneutik*, în *Kleine Schriften*, III., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1972, p. 255.

losofică" (Heidegger, H. Lipps, Gadamer, Ricoeur)[8]. Prin aceasta din urmă hermeneutica intră în competiţie cu alte modele metodologice, depăşeşte faza de „ştiinţă a exegezei", a interpretării textelor vechi (în special biblice). Căci „hermeneutica, o veche disciplină particulară a doctrinei teologice şi filosofice a metodei şi metodicii, şi-a căpătat abia târziu forma de-sine-stătătoare şi configurarea ei teoretică".[9]

„Hermeneutica", înţeleasă ca „artă a comprehensiunii" (*Kunst des Verstehens*) – preciza Schleiermacher – „nu există încă *în general*, ci există doar mai multe *hermeneutici speciale*"; căci „este greu să indicăm locul hermeneuticii generale"[10]. Totuşi, „arta de a vorbi şi de a înţelege stau laolaltă" şi ca atare, „hermeneutica este în conexiune cu arta de a gândi, şi este astfel filosofică"; cum însă „orice vorbire (*Rede*) are o relaţie dublă, anume cu ansamblul limbii şi cu ansamblul gândirii autorului ei, orice comprehensiune constă din două momente: înţelegerea vorbirii ca provenită din limbă şi ca fapt în cel care gândeşte"[11].

Pe un alt plan decît Hegel, Schleiermacher, autorul primei formule a hermeneuticii, pune în evidenţă o gândire dialectică, din care reţin atenţia următoarele idei: *1)* „arta" (aici termenul înseamnă îndemânare, meşteşugul de a mânui, manipula gândurile, traducând oarecum grecescul *technè*) de a gândi nu este singura, ci îi sunt complementare „arta" de a vorbi şi „arta" de a înţelege; *2)* cu aceasta, o explicare în limitele corectitudinii logic-formale conduce dincolo de ea, la resemnificare prin potenţarea în prim plan a dimensiunii sensului; *3)* această potenţare înseamnă

[8] Dincolo de acestea, şi evitând transformarea istoriei gândirii într-o deschidere şi pregătire a hermeneuticii, nu se poate evita constatarea că, aproape fără excepţie, concepţiile ce ridică în primul plan al preocupării omul (şi intelectul, sentimentul, toate modalităţile de afirmare a exemplarităţii umanului) ating, într-un fel sau altul, dincolo de „ştiinţific", „hermeneuticul". De aceea, este important să reţinem, în afară de formele: teologică, filosofică şi juridică, elementele unei hermeneutici ca atare. Tocmai în acest sens s-a vorbit de o largă istorie (de fapt, în sens filosofic: preistorie) a hermeneuticii în trecerea de la mit la logos: filosofia greacă de la presocratici la elenism, în tradiţia creştină: în Renaştere şi Reformă şi în epoca modernă până la romantism (vezi: A. Diemer, *Elementarkurs Philosophie. Hermeneutik*, Econ Verlag, Dusseldorf-Wien, 1977. pp. 31-52). Reflecţia, se pare, pune în lumină subiectul şi altfel decât aflat „sub condiţiile corectitudinii", anunţă condiţiile comprehensiunii (*Verstehen*). De aceea. A. Diemer (*op. cit.*, p. 32) spunea: „istoria hermeneuticii, adică istoria comprehensiunii"; căci „tema ca atare este «*das Verstehen*». Abia cu aceasta se trece de la cunoaştere la istorie, la «condiţia umană» a subiectului".

[9] H.-G. Gadamer, *Einführung*, în *Philosophische Hermeneutik*, hrsg. von H.-G. Gadamer u. G. Boehm, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, p. 7.

[10] Fr. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik* (1828), (*Aus: Schleiermachers handschriftlichen Nachlasse u. nachgeschriebenen Vorlesungen*), hrsg. von Fr. Lücke, în *Werke*, Auswahl in 4 Bänden, Bd. IV, F. Meiner, Leipzig, 1911, p. 137.

[11] *Ibidem*, pp. 137, 139.

trecerea dincolo de subiectul logic (şi gnoseologic), la o altă ipostază a subiectului, care se află acum într-un context extralogic (în prezența celorlalți, a lumii); *4)* „arta" acestor înnoiri (şi a unității gândire-vorbire-comprehensiune) devine, prin forța lucrurilor, o întreagă „filosofie", necesită şi o pregătire a subiectului (pentru alte experiențe decât cea a gândirii) şi elaborare; *5)* aceasta ar fi hermeneutica, care nu poate să nu fie filosofică (ceea ce nu echivalează cu hermeneutica ca filosofie, adică în loc de filosofie), trebuie să fie ceva dincolo de practica ei.

Dincolo de o *Kunst des Verstehens* privitoare la o scriere (la un text), hermeneutica „îşi are centrul de greutate în explicitarea (*Auslegung*) sau interpretarea rămăşițelor de existență umană conținute în scriere"; în felul acesta, „scopul ultim al procedeului hermeneutic este de a-l înțelege pe autor mai bine decât s-a înțeles el însuşi"[12] „Analiza comprehensiunii – continuă Dilthey – constituie aşadar fundamentele pentru făurirea regulilor de expunere. Aceasta din urmă se poate însă efectua numai în legătură cu producția de opere scrise"; „numai în raport de monumentele limbajului, *comprehensiunea* ajunge la o expunere cu valabilitate universală"[13].

Pe acest fond, „doctrina interpretării" devine „un factor de legătură veritabil între filosofie şi ştiințele istorice, o parte constitutivă hotărâtoare pentru întemeierea ştiințelor spiritului"[14].

Se realizează apoi o „radicalizare filosofică" a hermeneuticii, într-o „hermeneutică existențială": „în locul vieții inteligibile prin cercul hermeneutic al trăirii şi expresiei, Heidegger pune «existentul uman» (*Dasein*), în care existența in genere a dobândit o raportare a comprehensiunii de sine însăşi"[15].

În alți termeni, „filosofia este ontologie fenomenologică universală care porneşte de la hermeneutica existentului uman"; „comprehensiunea este ființa existențială a propriei posibilități de a fi a existentului uman", priveşte totdeauna „întreaga constituție de bază a lui a-fi-în lume"[16].

În ea însăşi, comprehensiunea „are structura existențială pe care o numim *proiect* (*Entwurf*)"; „proiectarea comprehensiunii îşi are propriile

---

[12] W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, (1900), în *Gesammelte Werke*, Bd. V, 6. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht in Güttingen, 1957, pp. 319, 331.
[13] *Ibidem*, p. 329.
[14] *Ibidem*, p. 331.
[15] K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 282.
[16] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, (1927), în *Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 2, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp. 51, 192.

posibilităţi de a se desăvîrşi", anume „explicitarea" (*Auslegung*), care „nu este a lua cunoştinţă de inteligibilitate, ci perfecţionarea posibilităţilor proiectate în comprehensiune"[17]. „Ceea ce este articulat în sfera comprehensivă numim sens. Conceptul de sens cuprinde eşafodajul formal a ceea ce aparţine în mod necesar acestuia, a ceea ce articulează expunerea comprehensivă... Sensul este un existenţial al existentului uman, nu o însuşire a existentului aflat «dincolo» de el sau undeva plutind ca un «imperiu intermediar». Sens «are» numai existentul uman... *Numai existentul uman poate astfel să fie cu sens sau fără sens*"; „ca deschidere (*Erschossenheit*) a lui aici (*Da*), comprehensiunea priveşte întotdeauna întregul lui a-fi-în-lume"[18]. Gândul lui Schleiermacher despre „locul hermeneuticii generale" capătă astfel elaborări inedite în două proiecte fundamentale: cel al unei metodologii a „ştiinţelor spiritului" (de fapt, ştiinţele umane, în orice caz, tot ceea ce se află dincolo de matematică şi de ştiinţele naturii) şi cel al „ontologiei fundamentale" (de fapt, o formă a ontologiei umanului), în ambele cazuri însă, problema rămâne: care este locul sensului (presupunându-se că ştim, cel puţin în linii generale, că sens înseamnă mai mult decât „înţeles al unui cuvânt"!), care sânt modalităţile (lingvistice şi extralingvistice) prin care el ajunge la prezenţă?

Dilthey, ca şi Heidegger, acceptă ideea hermeneuticii, dar îi generalizează aplicarea: dincolo de „text", la „rămăşiţele de existenţă umană conţinute în scriere". Hermeneutica trece de la exegeză la explicitare, interpretare, devenind fundamentare a „ştiinţelor istorice", întrucât procedează prin trecerea de la sens (aflat prin comprehensiunea „trăirii" subiective) la semnificaţie (sfera „spiritului obiectiv", a „expresiei") şi apoi la integrarea semnificaţiilor dintr-un context cultural, integrare, evident, pentru subiect (personalitatea ca interpretant). Această integrare ia forma conştiinţei de sine critice, condiţie a accesului la sensul lumii de expresii (lumea istorico-culturală).

Trecerea la Heidegger devine astfel o simplă continuitate, accentul căzând nu pe „lumea istorică" (*este*, ca orice „obiect" ştiinţific!), ci pe „existentul uman", pe cel a cărui simplă prezenţă anunţă (şi chiar dezvăluie!) sensul prin ordinea sa umană, transformând comprehensiunea în propriul său „proiect". Prin aceasta se renunţă la autonomismul sensului (Rickert): sensul „este", nu este valabilitatea şi, de aceea, comprehensiunea devine structură a umanului însuşi, nu a cuprinderii acestuia într-o explicaţie.

[17] *Ibidem*, pp. 193, 197.
[18] *Ibidem*, pp. 201, 202.

Aici despărțirea comprehensiunii de interpretare în sens logico-semantic este deplină, după cum deplină devine opoziția între hermeneutică și semantică. Aceasta întrucât „structurile existențiale" (cele care pun în față nonsensul, ca și cele care numai anunță sensul!) apar de două ori: fenomenologic (așa cum sunt) și în „analitica existentului uman" (adică hermeneutic), care nu este o interpretare propriu-zisă (prin sens și semnificație, ca în semantica logică), ci modalitatea însăși de cuprindere și comprehendere a lui „a-fi-în-lume" (adică a „existentului uman": *Dasein*).

În alți termeni, „medierea" (prin comprehensiune) nu mai este mediere ca atare către sens. Și aceasta întrucât sensul nu este „undeva" (în text, propoziție, operă), el „este" mereu la confluența dintre actele eului și expresie (în diferitele ei modalități). Dincolo de dificultățile ei (accent pe nonsens, pe neîmplinire, refuzul dimensiunii valorice și alte refuzuri!), opera heideggeriană se opune, pe bună dreptate, tendințelor de localizare a sensului: sensul „este" pur și simplu prin faptul (și dificultățile) de a fi ale „existentului uman" (de fapt, umanului) și se dezvăluie (de aici, se pare, „intuiționismul!"), nu este ceva *de cunoscut*.

În fond, nu-i vorba de o opoziție față de logică, ci față de orice logicism, nu față de rațională, ci față de absolutizarea rațională științifice. Or, există și alte tipuri de rațională. În analiza acestora, hermeneutica oferă reale posibilități.

3. *Hermeneutica*, în sensul unei *„Kunst des Verstehens"*, capătă anumite particularități la Gadamer, cel care, la începutul deceniului al șaptelea, a deschis o largă reacție antipozitivistă, și antimetodologistă, antiscientistă în gândirea occidentală.

Gadamer scrie: „îndeosebi în opoziție, cu epistemologia (*Wissenschaftstheorie*) și critica ideologică pun în evidență încă o dată exigența filosofică cuprinzătoare a hermeneuticii"; „o «teorie a artei» (*Kunsllehre*) comprehensiunii, așa cum voia să fie cea mai veche hermeneutică, nu mai stă în vederile mele. Căci eu nu vreau să dezvolt un sistem de reguli care să descrie procedeul metodic al științelor spiritului sau chiar să-l poată călăuzi. Intenția mea nu a fost de a aprofunda fundamentele teoretice ale muncii în științele spiritului, pentru a aplica cunoștințele dobândite în practică... *Propria mea exigență a fost și este una filosofică*: nu ceea ce facem, nu ceea ce trebuie să facem, ci ceea ce se întâmplă cu noi dincolo de voința și acțiunea noastră constituie problema"[19].

[19] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. XIII, XVI. Ideea apare și mai clar într-o „autoexpunere": „Hermeneutica este înainte de toate o practică, arta comprehensiunii și a aducerii la

Nu este astfel în intenţia autorului de a reînnoi „vechea dispută metodică dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului". În sensul lui Kant, care s-a întrebat care sunt „condiţiile experienţei noastre", „cercetarea ce urmează pune o chestiune filosofică... pentru a ne exprima în mod kantian, întrebarea este: *cum este posibilă comprehensiunea?* Aceasta este problema ce premerge oricărui comportament comprehensiv al subiectivităţii, chiar metodicii ştiinţelor comprehensive, normelor şi regulilor acestora"[20].

În alţi termeni, „sensul cercetărilor mele nu-l constituie o teorie generală a interpretării... ci de a căuta şi a indica ceea ce este comun tuturor modalităţilor de comprehensiune"[21].

Cercetarea în vederea fundamentării hermeneuticii – continuă Gadamer – porneşte „de la cercul hermeneutic al întregului şi al părţii"; totodată, se urmăreşte depăşirea înţelegerii hermeneuticii ca o *„Kunstlehre"* şi, pentru a putea justifica „istoricitatea comprehensiunii", eliberarea de „impedimentele ontologice ale conceptului de obiectivitate al ştiinţei"[22].

Totuşi, rămâne esenţială „descrierea heideggeriană a cercului hermeneutic"; căci acesta din urmă „nu este întâi de toate o legare de practica comprehensiunii, ci descrie însăşi forma de efectuare a interpretării (*Auslegunn*)"; „orice interpretare corectă" trebuie ferită de „capriciile arbitrariului" şi îndreptată „către faptele însele"[23].

---

inteligibilitate. Ea este sufletul oricărui învăţământ care vrea să ne înveţe filosofarea"; „ştiinţele «comprehensive» au constituit punctul de plecare, la care am adăugat, ceva mai puţin în atenţie până acum, anume experienţa artei. Căci acestea două, arta şi ştiinţele istorice, sunt modalităţi de experienţă în care intră în joc nemijlocit inteligibilitatea propriei noastre existenţe umane... Punctul meu de plecare l-a constituit, de aceea, critica idealismului şi a tradiţiilor sale romantice" („H.-G. Gadamer", în *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. III. hrsg, von L. J. Pongratz, F. Meiner, Hamburg, 1977, pp. 79, 81).

[20] H.-G. Gadamer, *Wahrheil und Methode*, p. XVII. „Analitica temporală a existentului uman a arătat, cred, în mod convingător cum comprehensiunea nu este una dintre modalităţile de comportament ale subiectului, ci modul de a fi al existentului uman. Tocmai în acest sens este aplicat aici conceptul de «hermeneutică»" (*ibidem*).

[21] *Ibidem*, p. XIX. Căci „comprehensiunea nu este niciodată o comportare subiectivă faţă de un «obiect» dat, ci faţă de istoria acţiunii, ceea ce înseamnă că, ceea ce este înţeles aparţine existenţei acesteia"; de aceea, „momentul istoric al acţiunii este activ şi rămâne activ în orice comprehensiune a tradiţiei" (*ibidem*, pp. XIX, XXI).

[22] *Ibidem*, pp. XXIII, 250. Gadamer caută o cale proprie, dincolo de viziunea lui Dilthey a unei hermeneutici ca „organon al ştiinţelor spiritului" şi dincolo de „derivarea heideggeriană a structurii circulare a comprehensiunii din temporalitatea. existentului uman" (*ibidem*, p. 250).

[23] *Ibidem*, p. 251. După „reflecţia hermeneutică" a lui Heidegger, „cercul are sens ontologic pozitiv" (*ibidem*). Heidegger însuşi scria: „Cercul nu trebuie luat ca unul vicios... În el se ascunde o posibilitate pozitivă a celei mai originare cunoaşteri, care este cuprinsă ca atare numai atunci când în interpretare s-a înţeles că tema ei primă, stabilă şi ultimă rămâne nu de a avansa o oarecare intenţie (*Vorhabe*), prudenţă şi prevenire prin fantezii şi concepte comune, ci de a consolida tema ştiinţifică prin elaborarea acestora pornind de la lucrurile

Ideea „cercului hermeneutic", reluată[24] de Gadamer în procesul elaborării „unei hermeneneutici filosofice", conduce dezbaterea despre „condițiile comprehensiunii" la problematica tradiției.

Toate acestea sînt subsumate unei ample dezbateri despre „principiile unei teorii a experienței hermeneutice"[25], teorie prin care are loc „ridicarea istoricității comprehensiunii la principiul hermeneutic, precum și: *a)* „redobândirea problemei hermeneutice fundamentale"; *b)* „analiza conștiinței real-istorice". Căci „reabilitarea tradiției" nu se confundă cu tradiționalismul, ci „constituie întotdeauna un moment al libertății și al istoriei însăși"; „la începutul oricărei hermeneutici istorice trebuie să stea, prin urmare, *dizolvarea opoziției abstracte dintre tradiție și istorie, dintre istorie și știința despre aceasta.* Acțiunea tradiției continue și acțiunea cercetării istorice constituie o unitate de acțiune. [...] În alți termeni, momentul tradiției în comportamentul istoric trebuie să fie cunoscut"[26].

Rezultatele din *Wahrheit und Methode*: „Regula hermeneutică, după care întregul trebuie înțeles pornind de la parte și partea de la întreg, provine din retorica antică și a fost transpusă prin hermeneutica modernă de la arta vorbirii la arta comprehensiunii. Un raport de circularitate se află și aici și dincolo. Anticiparea sensului, în care este vizat (*gemeint*) întregul, ajunge la inteligibilitatea explicită prin aceea că părțile, care se determină pornind de la întreg, determină la rândul lor acest întreg".

Dincolo de elaborările lui Schleiermacher, Dilthey și Heidegger, se formulează aici *teza*: „Conținutul de sens al întregului și părții, care se află la baza oricărei comprehensiuni, trebuie, mi se pare, să fie întregit printr-o determinare mai largă, pe care aș putea-o numi «anticiparea perfecțiunii» (*Vorgriff der Vollkommenheil*)"; „a înțelege (*verstehen*) înseamnă în mod primordial a se înțelege pe sine în fapte, și abia secundar: a reliefa și a înțelege părerile altora. Prima dintre toate condițiile hermeneutice rămâne astfel inteligibilitatea faptelor (*Sachverständnis*)... De la ea se de-

---

ca atare" (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, în *op. cit.*, p. 203). De fapt, „«cercul» în comprehensiune aparține structurii sensului, fenomen care este înrădăcinat în structurarea existențială a existentului uman, în comprehensiunea interpretativă. Existentul căruia a-fi-in-lume îi constituie existența are o structură ontologică circulară" (*ibidem*, p. 204). Aceasta înseamnă că „omul este cel care dă sens existenței lucrurilor", că „fără existentul uman nu există un adevăr corespunzător" sau, în alți termeni, că „preinteligibilitatea (*Vorverständnis*) omului este călăuzitoare pentru comprehensiunea realității" (A. Diemer, *op. cit.*, p. 88).

[24] În articolul „Vom Zirkel des Verstehens" (în *Kleine Schriften*, IV: *Variationen*, J. C, B. Mohr, Tiibingen, 1977, p. 54), Gadamer sintetizează (pentru nevoile polemicii în jurul „hermeneuticii filosofice", se pare).

[25] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 251-360.

[26] *Ibidem*, pp. 265, 267.

termină ceea ce este împlinit ca sens unitar şi cu aceasta aplicarea anticipării perfecţiunii. În felul acesta, se acordă sens apartenenţei, adică momentului tradiţiei în comportamentul istorico-hermeneutic, prin comunitatea prejudecăţilor fundamentale. Hermeneutica trebuie să pornească de la faptul că, cel care vrea să înţeleagă (*verstehen*) este legat cu faptele transmise prin limbă şi are sau dobândeşte legătură cu tradiţia despre care se vorbeşte" (*Vom Zirkel des Verstehens*, p. 59; vezi şi în *Wahrheit und Methode*, pp. 278-279).

În felul acesta, comprehensiunea „nu este o metodă prin care conştiinţa cunoscătoare se orientează spre un obiect ales de ea şi îl aduce la cunoaşterea obiectivă, ci ea (comprehensiunea) are ca premisă ceea ce se află într-un fenomen al tradiţiei. Comprehensiunea se dovedeşte ea însăşi un fenomen"; putem vorbi „despre apartenenţa interpretului la tradiţia cu care are de a face", dar care vrea să înţeleagă „ce spune tradiţia"[27].

„Experienţa hermeneutică" însăşi este structurată în forma raportării la „tradiţie", este unitate între cunoaştere şi recunoaştere, întrucât „conştiinţa istorică-activă" este caracterizată prin „deschidere pentru tradiţie"; de fapt, „dialectica întrebării şi răspunsului, pe care am descoperit-o în structura experienţei hermeneutice, ne permite să determinăm mai îndeaproape ce fel de conştiinţă este conştiinţa istorică-activă"; ea este „conştiinţa experimentată istoriceşte", ale cărei modalităţi de efectuare" le descriem ca „fuziunea orizontului comprehensiunii, care mediază între text şi interpret"[28].

Cu aceasta se deschide „orientarea ontologică a hermeneuticii către limbă". Căci limba este „medium-ul experienţei hermeneutice", este „mediul în care se împlineşte, comunicarea partenerilor şi acordul asupra faptelor"; cu aceasta însă ajungem la „unitatea intimă a limbii şi a gândirii" şi chestiunea fundamentală devine aceea a *„conceptualilăţii* (*Begrifflichkeit*) *oricărei comprehensiuni", numai aparent „secundară", deoarece „expunerea conceptuală constituie modalitatea de efectuare a însăşi experienţei hermeneutice"*[29].

Gadamer se opune prin aceasta reducţionismului (de factură pozitivistă, îndeosebi), pe urmele idealului humboldtian („limba ca experienţă a lumii"), păstrînd o viziune în genere dialectică. *„Raportul fundamen-*

[27] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 293, 295, 307.

[28] *Ibidem*, pp. 343, 359.

[29] *Ibidem*, pp. 361, 380. Încă Leibniz a argumentat „idealul limbii" ca „limbă a raţiunii" (*analysis notionum*), precizând că „limba este cu totul altceva decât un simplu sistem de semne de desemnare a întregului obiectual. Cuvântul nu este numai semn" (*ibidem*, pp. 393-391).

tal al limbii şi al lumii – scrie el – nu *constă în aceea că lumea ar fi obiect al limbii*. Ceea ce constituie obiect al cunoaşterii şi al enunţului este totdeauna mai mult decât ceea ce este delimitat de orizontul lumii din limbă. Caracterul lingvistic (*die Sprachlichkeit*) al experienţei umane a lumii nu include în sine obiectualizarea lumii"[30].

Discuţia despre „momentul tradiţiei" este, într-un anumit fel, fundamentală pentru programul unei „hermeneutici filosofice", îndeosebi. Căci fără tradiţie nu se poate împlini comprehensiunea în niciun domeniu al gândirii umane. Vorbind în termeni kantieni, tradiţia (ca şi limba, ca şi omul însuşi) constituie una dintre „condiţiile posibilităţii" comprehensiunii.

Într-adevăr, prin apelul la „tradiţie intră în acţiune „istoricitatea" şi „pre-judecăţile" (judecăţile înaintaşilor), chiar „pre-inteligibilitatea", într-un fel anticiparea sensului şi, ca atare, acţiunea totalităţii („întregul") asupra momentului actual („partea") sau, ceea ce Gadamer numea „conţinutul de sens al întregului şi părţii, care se află la baza oricărei comprehensiuni". Dacă „prima dintre toate condiţiile hermeneutice" este „inteligibilitatea faptelor", „tradiţia", care este un „fapt", trebuie în primul rând să fie inteligibilă.

Fondul anticipării şi „apartenenţei", al acţiunii „tradiţiei" îl constituie însă limba şi, ca urmare, dacă „tradiţia" constituie o „condiţie a posibilităţii" comprehensiunii, limba devine condiţia „condiţiei posibilităţii" (atât a „tradiţiei", cât şi a altor condiţii), iar hermeneutica modernă se afirmă ca un studiu al limbajului (şi aici are importanţă faptul că acest studiu se face într-o ontologie *sui generis*, nu constituie o analiză a enunţurilor, nici în genere o „*Sprachphilosophie*").

4. Incontestabil, înfăţişarea hermeneuticii[31] ca un „fapt al gândirii" (cum ar spune Heidegger) a semnalat (pe texte şi în contexte) atât elemente de convergenţă, cât şi elemente de divergenţă cu dialectica şi scientismul. Pe fondul pluralismului metodologic contemporan, pluralism ce trebuie înţeles el însuşi în mod dialectic, între hermeneutică şi dialec-

[30] *Ibidem*, p. 420. „Lumea care apare şi este exprimată lingvistic nu este în acelaşi sens în sine şi nici în acelaşi sens relativă ca obiectul ştiinţelor. Ea nu este în sine, întrucât nu prezintă caracterul obiectualităţii şi, ca întreg atotcuprinzător ce este, nu poate să fie nicicând dată în experienţă" (*ibidem* p. 428).

[31] Menţionăm că incursiunea de mai sus, procedând selectiv (mai ales pe linia ce duce de la Schleiermacher, prin Dilthey, la Heidegger şi Gadamer, cu oprire pe larg la opera acestuia din urmă), a lăsat în afară multe alte proiecte, reconstrucţii şi aplicări ale hermeneuticii. O atenţie aparte ar merita opera lui Paul Ricoeur şi continuarea şi dezvoltarea ei în ceea ce s-a numit „Cultural Hermeneutics".

tică se evidenţiază raporturi de complementaritate (ca şi între dialectică şi structuralism, dialectică şi analiza logico-lingvistică, dialectică şi fenomenologie etc).

„Exigenţa filosofică", pe care Gadamer o opune scientismului şi pozitivismului, chiar „istoricismului" (conceput după modelul unei „teorii a ştiinţei"), merge în principal pe o linie dialectică (nu sunt întâmplătoare, poate, studiile sale asupra lui Hegel). Pentru el, hermeneutica este şi modalitate de desfăşurare a discursului, este comprehensiune, dar este şi structura diverselor practici ale creaţiei umane.

În alţi termeni, hermeneutica nu este necesară numai pentru că există şi „alte experienţe" (arta şi „ştiinţele istorice", îndeosebi) şi, ca urmare, ar fi nevoie de o altă metodă pentru acestea. Ea devine necesară în principal din nevoia integrării tuturor acestor experienţe şi, pe acest fond, şi a resemnificării experienţei ştiinţifice, transformată de scientism (şi de concepţiile gnoseologizante) în prototip, în model de expunere a oricărei experienţe.

Atunci când vorbim de prezenţa dialecticii aici, avem în vedere manifestarea dialecticului sub forma hermeneuticului, care vine cu câteva exigenţe ce nu pot să nu se înscrie pe linia dialecticii: *a)* exigenţa totalităţii ca unitate în pluralitatea experienţelor: *b)* orientarea spre existent ca decurgând din însăşi structura hermeneuticului (şi din statutul hermeneutului, care nu poate fi niciodată singur, subiect gnoseologic!); *c)* desfăşurarea într-o ontologie (este adevărat, a limbajului, dar, oricum, a unui mod al lui „a fi" care, aşa cum se ştie, nu înseamnă numai „lucrul"); *d)* menţinerea „comprehensiunii" în circularitate (ceea ce pune mereu în co-prezenţă partea şi întregul şi interdependenţa lor în orice act comprehensiv).

Aşa-numita „exigenţă filosofică" trimite astfel la o înţelegere plenară a experienţei (mai exact: al experienţelor!) umane şi implicit, la sublinierea necesităţii demersului filosofic. Acesta din urmă nu vrea să fie nici complementar celui ştiinţific, nici fundament al acestuia şi, ca atare, desfăşurat într-o teorie generală, speculativă. Gadamer a subliniat adesea că se opune „idealismului" şi „tradiţiilor sale romantice".

Răspunsul la întrebarea: „Cum este posibilă comprehensiunea?" nu-l constituie „o teorie generală a interpretării", adică nu conduce la ceea ce am numi „Critica raţiuni hermeneutice", ca metodologie generală şi teorie a condiţiilor posibilităţii ştiinţei (şi a celorlalte „experienţe": a artei, a „ştiinţelor istorice"). Aşa numita „universalitate a hermeneuticii se bazează pe constatarea că există „ceva comun tuturor modalităţilor de com-

prehensiune" şi că acest „ceva" este ireductibil la „obiectivitatea ştiinţifică", la comportarea unui subiect faţă de „obiect". Căci comprehensiunea trimite dincolo de cunoaştere, la acţiunea şi comportare în situaţie, la atitudini (de valorificare a tradiţiei, în special).

Pe scurt, suntem îndrumaţi spre istoria şi experienţa genului uman (spre „practica" comprehensiunii, spre alte feluri de exegeză şi expunere).

Însuşi numitul „cerc hermeneutic" exprimă această dialectică *sui generis*, întrucât: *1)* „cercul" angajează totalitatea (şi, ca atare, multilateralitatea), cere trecerea dincolo de „practica comprehensiunii"; *2)* descriind „forma de efectuare a interpretării", „cercul" vine cu exigenţa unei modelări a acesteia, ferind-o de arbitrar şi, mai ales, orientând-o spre fapte; *3)* „Cercul" are „un sens ontologic pozitiv" (Heidegger), deoarece modelează tensiunea dintre intenţie (proiect) şi realizare; *4)* Aparţinând „structurii sensului" în comprehensiune, iar aceasta fiind un mod de a fi al umanului, „cercul" trimite la cel care poate „să fie cu sens sau fără sens" (Heidegger), de fapt, să anticipeze sensul şi efectiv să dea sens; *5)* Dincolo de dificultăţile semnalate în textele de mai sus, „cercul" ne conduce la om şi, implicit, la acţiunea acestuia, acţiune care, oricât de limitată, nu poate să nu fie şi istorică!

În fond, dincolo de faptul important al locului hermeneutului ca atare este însă omul însuşi, ca demiurg şi dătător de sens printr-o „experienţă" care, multilaterală fiind, trebuie să coincidă cu practica social-istorică. Căci un moment istorico-cultural (cum este „tradiţia" în raport cu istoria actuală în „experienţa hermeneutică") nu este niciodată omogen şi nu are sens decât în fluxul dezvoltării istoriei, ale cărei premise sunt reale, faptice. „Este vorba – scria Marx – de indivizi reali, de activitatea şi de condiţiile lor materiale de viaţă atât cele pe care le-au găsit gata existente, cât şi cele pe care le-au creat prin propria lor activitate"[32].

Ceea ce-i lipseşte hermeneuticii şi deschiderilor aduse de „experienţa hermeneutică" este tocmai omul-demiurg, individ real şi fiinţă socială totodată, care, întrucât este făuritorul propriei istorii, conştiinţa critică-istorică a acestei fapte poate lua forma unei „teorii a experienţei" (a practicii) şi în genere forma „teoriei".

Nu supralicitarea „tradiţiei" constituie marea dificultate a hermeneuticii (în fond, asimilarea tradiţiei, ca şi „apartenenţa" la ea sunt componente absolut necesare în desfăşurarea procesului istoric real), ci rămânerea în pragul a ceea ce Marx numea „lumea omului", la proiecţia

[32] K. Marx şi Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, Bucureşti, Ed. Politică, 1962, p. 20.

omului ca hermeneut şi la considerarea acestei proiecţii ca fiind hotărâtoare pentru fiinţarea omului şi „devenirea istorică". Or, proiecţia fundamentală a lui *homo sapiens* este proiecţia în acţiunea reală (în muncă şi în creaţie) şi, pe acest fond, capătă înţeles şi valoare interpretul (*hermeneutès*, cum se spune în mitologie), vestind, purtând şi aducând tocmai mesajul acesteia (al acţiunii). Abia în aceste condiţii, „momentul hermeneutic" face trecerea de la intuitivitate (în comprehendare) la creativitate.

5. Participînd la procesul complex de reconstrucţie în ştiinţele umane, hermeneutica mărturiseşte o neabătută încredere în valoarea demersului teoretico-filosofic şi în autonomia lui. În acest sens şi rosturile polemicii (e adevărat, exagerată pe alocuri!) cu scientismul şi pozitivismul, cu direcţia analitică din gândirea contemporană. Reluarea tradiţiei clasice (antice şi a epocii moderne) permite, totodată, păstrarea unui echilibru între modern şi postmodern, continuitatea între aşezarea de tip clasic a valorilor şi refuzul postmodern al „Raţiunii" şi raţionalităţii.

Răsunătoarea „dispută" din anii '60 prezenta însă mai multe nivele, în funcţie de o anumită deproblematizare, survenită printr-o anumită despărţire a metodei de adevăr (în neopozitivixm au primat procedeele formale, nu conţinutul de semnificaţie) şi totodată prin pluralizarea excesivă a adevărului şi a metodei în „hermeneutica filosofică". Dincolo de această latură metodologică, criza scientismului era legată structural de o radicală despărţire a modalităţii postmoderne de cea modernă, în înţelegerea raţionalităţii (pusă doar ca exactitate) şi prin reeditarea unidimensionalităţii printr-o inversare tipică: nu *ratio*-universală (paradigmă unică în universul umanului şi al creaţiei), ci opusul ei, *facticitatea*, pozitivul pur (configurat logico-matematic) şi propus ca *limbaj*.

De aici şi ideea formulării unei „exigenţe filosofice" (Gadamer), adică teoretice, şi pluralizarea raţionalităţii sub genericul „experienţa de adevăr", care nu se reduce la cea din configurarea metodologiei ştiinţifice. Pe scurt, ştiinţa se justifică, scientismul – nu! Căci, în metodologism, el separă metoda de istorie şi adevăr.

Ca urmare, pentru înţelegerea „disputelor" şi a insistenţei cu care intervin hermeneutica şi dialectica, este nevoie să explicăm (pe scurt, desigur!) noul înţeles al raţionalităţii şi al formelor configurării ei în ştiinţă, acţiune şi creaţie, un înţeles însă dincolo de raţionalismul clasic, ceea ce necesită, în principal, două precizări: a) că „Raţiunea" pusă ca raţionalitate nu mai angajează opoziţie, ca *ratio* („Raţiunea" ca inteligibilitate, panaceu), şi complementaritatea (perspectivelor şi modelărilor); b) că „mo-

dernitatea" trăiește astfel în „postmodernitate", nu implică abolirea a ceva absolut, a paradigmei, ci îi schimbă numai forma de configurare, în funcție de noua experiență a relativismului și istorismului, precum și a scientismului și a analizei. Căci nu se mai vrea nici „Raționalism", nici „istorism", nici „știință absolută" (Hegel, la care critica „modernității" are, implicit, o mai bună așezare, una obiectivă a ceea ce este „modern"), nici contestarea absolută, ci numai absolutul contestării (respectiv, nihilismul nietzschean) și absolutul științei (respectiv, științificitatea scientismului).

Într-un mod paradoxal, critica „modernității" vine prin ambele forme de absolut, dar nu se așează ca „postmodernitate" și prin cea de a doua formă. De unde și ideea că „postmodernul" are în mod dominant o modalitate estetică. De fapt, el nu afectează viziunea asupra sferelor cunoașterii și acțiunii decât printr-un fenomen de contaminare a ceea ce este valoric-cognitiv și valoric-acțional în sfera esteticului.

Și *à propos* de estetizare, de dominația esteticului: deși substantivul „modernitas" – preciza Habermas – a fost folosit încă din antichitatea târzie, într-un sens cronologic, adjectivul „modern" a fost substantivat în limbile europene abia la mijlocul secolului al XIX-lea, mai întîi în „artele frumoase", ceea ce și explică de ce expresiile „modern"și „modernitate" și-au păstrat până astăzi „o semnificație funciar estetică"[33].

De fapt, tocmai prin estetizare, romantismul și postromantismul (în sens filosofic, inserăm aici și direcția de la Nietzsche și Dilthey, la Heidegger și Gadamer, ultimilor doi potrivinduli-se formula „post-post-romantism) poartă ceea ce s-a numit „simptomul postmodernității", manifestat ca refuz al viziunii intelectualiste a omului, al unei *ratio* anistorice, sau a ceea ce s-a numit „rațiunea modernă".

Dată fiind predilecția hermeneuticii (chiar de la forma ei romantică) – pentru estetic, se justifică, într-un fel, inserarea aici a unor considerații despre postmodern și angajarea discuției despre „Rațiunea" ca raționalitate (tipuri de raționalitate) și sub semnul acestei perspective (venită mai mult pe linia criticii și teoriei literare și de artă, dar cu temeiuri comprehensive în filosofia culturii).

Așa cum observa Habermas, primul filosof care a dezvoltat un concept clar al modernului a fost Hegel. De aceea, „dacă vrem să înțelegem ce a însemnat relația *internă*, rămasă ca de la sine înțeleasă până la Max Weber și astăzi pusă sub semnul întrebării, între modernitate și raționalitate trebuie să ne întoarcem la Hegel", la gânditorul care „a aplicat con-

[33] J. Habernas, *Der philosophiche Diskurs der Moderne*, Frankurt a. M. Suhrkamp, 1985, p. 17.

ceptul de modern mai întâi în context istoric, în forma conceptului de epocă" sau, cum scria el, „«noua epocă» (die «neue Zeit») este «epoca modernă» (die «moderne Zeit»)", ceea ce corespundea expresiilor, în engleză şi franceză, „modern times", respectiv „temps modernes", contemporane lui Hegel.[34]

Prin «spiritul timpului» (*Zeitgeist*), Hegel caracteriza prezentul ca pe „o trecere" care se consumă „în conştiinţa urgentării" şi în aşteptarea altei modalităţi a viitorului. „Nu este dealtfel greu de văzut – scria Hegel în *Fenomenologia spiritului* – că timpul nostru este un timp al naşterii şi al trecerii la o nouă perioadă. Spiritul a rupt cu lumea de până acum a existenţei şi a reprezentării lui ... el nu este niciodată în odihnă, ci prins într-o mişcare mereu progresivă ... începutul spiritului nou este produsul unei vaste răsturnări a unor forme variate de cultură, preţul unui drum mult întortocheat şi al unor tot atît de multiple sforţări şi osteneli. El este întregul care s-a reîntors în sine din ceea ce s-a succedat şi din răspândirea sa"[35].

În fond, prin termenii „modern" şi „modernitate" se evocă o îndelungată tradiţie, mai mult însă, după ce Max Weber a introdus o discuţie specifică despre raţionalitate şi „raţionalizare". Aşa cum scria celebrul sociolog, „probleme universal-istorice au stat în mod inevitabil şi îndreptăţit numai în preocupările omului lumii culturii europene moderne; oare ce înlănţuire de împrejurări a făcut ca tocmai pe terenul Occidentului şi numai aici să-şi facă loc fenomene culturale care – oricât de puţin ne-ar plăcea să ne închipuim – sunt dispuse într-o direcţie de dezvoltare de semnificaţie şi valabilitate *universală*? ... Căci numai în Occident există «ştiinţă» în stadiul de dezvoltare pe care o recunoaştem şi astăzi ca «valabilă»[36] În toate formele – religie, ştiinţă, tehnică, economie, artă, drept, politică ş.a. – în toată „viaţa noastră *modernă*" (subl. n.) este vorba de „un «raţionalism» diversificat în mod specific al culturii occidentale"[37].

În felul acesta se şi creează premisele unei „Modernisierungsforschung" care a devenit, în anii '50 şi '60, o premisă pentru a introduce în ştiinţele umane expresia „postmodern" (*Postmoderne*). Căci într-o asemenea „modernizare desfăşurată evolutiv", observatorul pe tărâmul „ştiinţelor sociale" poate „să-şi ia rămas bun de la orizontul conceptual al raţionalismului apusean în care fe-a născut modernul"; şi astfel ajung teoreticienii «postmodernului» să anunţe „sfîrşitul *Aufklärung*-ului, să

[34] *Ibidem*, p. 13
[35] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Bucureşti, Editura Academiei, 1965, p. 14.
[36] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionsphilesophie*, Bd. I, Tübingen Mohr, 1920, p. 1.
[37] *Ibidem*, pp. 4, 11.

păşească peste orizontul tradiţiei raţiunii în care era înţeles cândva modernul de tip european, chiar să păşească în «Postistorie»"[38].

Cu aceasta însă ceea ce încă la Hegel se semnalase ca „legătură internă" între „modernitate" şi „raţionalitate" cade în planul doi, mai, exact, modernitatea iese din legătura menţionată şi are loc un fenomen de de-raţionalizare, chiar un antiraţionalism, oricum se încheie cu „Raţiunea". Prezentul nu mai e înţeles ca „epoca noastră" (Hegel) şi, în loc de „conştiinţa istorică", trece conştiinţa a ceea ce e fragmentar şi marginal, departe de fundamente „raţionale".

6. Ajungem astfel la aspectele mai de fond ale dezbaterilor contemporane sub genericul „Raţionalitatea ştiinţifică şi alte tipuri de raţionalitate" şi, implicit, ale „controverselor" în jurul scientismului, hermeneuticii şi dialecticii, controverse caracteristice epocii contemporane şi puncte de reper, totodată, pentru înţelegerea afirmării şi acţiunii hermeneuticii.

Totul se leagă aici de modul de determinare a conceptului de ştiinţă, în noul stadiu al reconstrucţiei teoriei ştiinţei. S-a şi constatat că, în noua stare de lucruri, „conceptul de «ştiinţă» în «teoria ştiinţei» trebuie să fie mult mai larg decât conceptul de «scientia» («science», citit englezeşte sau franţuzeşte), conţinut în «scientism»; căci proiectata «teorie a ştiinţei» trebuie să mai cuprindă, în afară de «scientism» şi «hermeneutica», şi «critica ideologică»[39].

În fond, problema o constituie un model neopozitivist al „raţionalităţii ştiinţifice" şi totodată admiterea altor tipuri de raţionalitate. De unde şi îndreptăţirea unei regândiri a conceptului de ştiinţă şi a tipurilor de ştiinţe, şi după tipurile de raţionalitate.

Această din urmă sintagmă este departe de a fi doar o înnoire terminologică, deşi, în noile condiţii ale reconstrucţiei teoriilor (şi ale modelării în ştiinţă, în genere), angajează şi reale dificultăţi.

Ca urmare, o reluare a discuţiei despre raţionalitate devine necesară. Aceasta atât pentru delimitarea „criteriilor de raţionalitate", cât şi pentru înţelegerea „raţionalităţii ştiinţifice" sub dublul generic „ştiinţific" – „ştiinţificitate", adică prin modul de dispunere aci ca valoare. Dar nu valoare în genere, ci valoare teoretică, mai exact, valoarea teoretică fundamentală: valoarea de adevăr.

Nu aduce însă această întoarcere a raţionalităţii prin ştiinţificitate, „Raţiunea?" Într-o anumită privinţă, da: întrucât raţiunea nu poate să nu

[38] J. Habermas, *op. cit.*, pp. 11, 12.
[39] K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, II, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, p. 96.

vină şi ca „Raţiune" (valoarea însăşi a oricărei „raţionalităţi"), dar nu poate rămâne la forma universalităţii, ci ia forme determinate prin tipuri si nivele de raţionalitate şi, implicit, de ştiinţificitate, dar în accepţia de teoretic în genere (valoare teoretică), nu ca formă şi modalitate de structurare a cunoaşterii într-o anumită ştiinţă.

Aceasta înseamnă că ştiinţificul, în orice dispunere în ştiinţe (de orice tip), aduce ştiinţificitatea (valoarea), iar „raţionalităţile" şi tipurile de raţionalitate sunt competitive prin dimensionarea ca valoare, deşi gradul de realizare valorică (anumite stadii şi nivele ale cunoaşterii pe calea diferitelor ştiinţe) poate produce o ierarhizare. Nu însă prin grade ale ştiinţificităţii ca atare, ci prin modalităţi ale configurării ştiinţelor ca limbaje.

De aceea se pare, şi inserţia unui „linguistic turn" în gândirea contemporană. Căci renumele şi preţuirea de care se bucură o anumită ştiinţă (sau un grup de ştiinţe) nu sunt deloc străine de performanţa pe care aceasta o realizează ca modalitate de expresie şi procedee („tehnici") de configurare lingvistico-semantică.

De fapt; însăşi deosebirea dintre hermeneutică şi semantică ridică în prim plan problema limitelor configurării scientiste ale ştiinţificităţii şi, în genere, ale modalităţilor teoretice prin care sensul ajunge la prezenţă într-un limbaj.

H.-G. GADAMER

SEMANTICĂ ŞI HERMENEUTICĂ[1]

NU MI SE PARE DELOC o întâmplare faptul că în tendinţele de cercetare ale filosofiei din vremea noastră *semantica şi hermeneutica*[2] au devenit foarte actuale. Ambele au ca punct de plecare modul verbal de exprimare al gândirii noastre. Ele nu trec însă peste forma primară a datului concret al experienţelor noastre spirituale. În măsura în care ambele au de a face cu limbajul, ele au în mod evident un punct de vedere de o certă universalitate. Căci ce nu este oare semn în cazul datului lingvistic şi ce nu este în el un moment al procesului de înţelegere?

Semantica, se pare, descrie câmpul verbal al lucrului dat aşa cum e de observat din afară, astfel că a fost posibil să se dezvolte o clasificare a modului de comportare în relaţie cu aceste semne. Aceasta o datorăm cercetătorului american Charles Morris. Pe de altă parte, hermeneutica se ocupă de aspectul interior al folosirii acestei lumi a semnelor, sau, mai bine zis, de procesul interior al vorbirii care, privit din afară, se prezintă ca o folosire a lumii semnelor. Ambele tematizează, în felul lor propriu, totalitatea drumului de acces spre lume pe care îl reprezintă limba. Şi ambele o fac astfel încât se izbesc mereu de pluralismul verbal dat dincolo de ele.

Cred că este meritul analizei semantice de a fi făcut conştientă structura totalitară a limbajului şi, odată cu aceasta, de a fi înnodat din nou

[1] Este un studiu de referinţă pentru „hermeneutica filosofică", reluat ca atare în „întregirile" la lucrarea fundamentală a lui Gadamer – *Adevăr şi metodă* (1960). În forma în care apare în H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen/Register* (Tübingen, Mohr), 1986, pp. 174-183, studiul vine în mod necesar în continuare la Band 1: Hermeneutik I: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, Mohr, 1986). Pe fondul concepţiei sale despre „experienţa de adevăr" (*Erfahrung von Wahrheit*), Gadamer precizează aici esenţa şi funcţiile hermeneuticii, delimitînd-o prin paradigma specifică a „comprehensiunii" (*Verstehen*) de semantică (şi de analizele de sens în genere). Pentru cunoşterea acestei înţelegeri în „hermeneutica filosofică" a se vedea Alexandru Boboc, *Adevăr şi conştiinţă istorică* (Editura Politică, 1988), pp. 61-75; 124-130; 137-150.

[2] H.-G. Gadamer, *Semantik und Hermeneutik* (1968, comunicare la cel de-al XIV-lea Congres Internaţional de Filosofie, Viena, 1968), în *Kleine Schriften*, III, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972, pp. 251-260, traducere de Alexandru Boboc.

idealurile false ale univocității semnelor, respectiv simbolurilor, cu formalizarea logică a expresiei verbale. Înalta valoare a analizei structurale semantice se bazează, în cele din urmă, pe dizolvarea aparenței acesteia, aparență creată de simbolul izolat; şi aceasta se întâmplă în mai multe feluri, fie şi numai în formă, prin aceea că sinonimele se conştientizează, fie şi numai prin imaginea mult mai încărcată de semnificații, ceea ce înseamnă că fiecare expresie verbală este intraductibilă şi de neînlocuit. Subliniez această trăsătură ca fiind mai importantă deoarece ea se bazează pe ceea ce stă ca temei al întregii sinonimicități. Multitudinea de expresii pentru acelaşi gând, de cuvinte pentru acelaşi fapt, poate fi accesibilă din punct de vedere al simplei denumiri şi asemănări de diferențiere, de asamblare şi diferențiere totodată, dar cu cât fiecare simbol este mai puțin izolat cu atât mai puternic se individualizează semnificația expresiei. Noțiunea de sinonomicitate se dizolvă din ce în ce mai mult. La sfârşit avem doar un ideal semantic care, într-un anumit context, recunoaşte doar o singură exprimare ca fiind cea potrivită. Limbajul poetic poate sta în frunte, şi în cadrul lui se pare că există o amplificare a individualizării, care duce de la folosirea limbajului epic, peste cel dramatic, la cel liric, structura poetică a poeziei. Aceasta reiese din faptul că poezia lirică rămîne pe mai departe intraductibilă.

Exemplul unei poezii poate releva ce se petrece cu aspectul semantic. Există un vers de Immermann în care se spune: „Lacrima curge" („Die Zähre rinnt") şi fiecare se va mira la auzul acestui cuvânt arhaic pentru cel obişnuit, *Träne* (lacrima). Şi totuşi, în evaluarea unui context de factură poetică, acolo unde este vorba de o adevărată poezie, se va ține cont de alegerea făcută de către poet. Se va vedea atunci că un cu totul alt sens, unul uşor schimbat, este cel relevat prin cuvântul lacrimă în contextul cotidianului. Şi se va pune la îndoială dacă există aci chiar o diferențiere de sens. Nu este cumva important doar din punct de vedere estetic, adică oare diferența nu are doar o valoare emoțională şi eufonică? Este cert că „Zähre" curge altfel decât „Träne". Dar oare cuvântul uzual nu poate fi substituit celui arhaic?

Acest argument trebuie bine gândit, pentru că, într-adevăr, este dificil să găseşti o definiție mai bună pentru ceea ce înseamnă sens sau semnificație sau înțelesul (*the meaning*) unei expresii, fără ca să se schimbe întregul sens. Dacă o expresie trece în locul alteia, în acest caz, expresia are acelaşi sens ca cea pe care o înlocuieşte. Dar este îndoielnic cât de valabilă poate fi pentru sensul vorbirii o astfel de teorie a substituției, adică a

unității propriu-zise a fenomenului vorbirii, însă nu ne putem îndoi aci niciun moment că este vorba de unitatea vorbirii şi nu de expresia care poate fi substituită ca atare. Căci tocmai depăşirea unei teorii a semnificației cuvântului izolat este cea care stă în puterea analizei semantice. Sub acest larg aspect se va delimita şi teoria substituirii, care, având să-şi delimiteze valabilitatea, defineşte şi sensul cuvântului. Structura unei configurații de vorbire trebuie descrisă prin prisma corespondenței şi înlocuirii diferitelor expresii. Cu siguranță că există expresii echivalente, dar, astfel de relații echivalente nu sunt atribuții neschimbătoare, ci ele apar şi dispar, la fel cum se oglindeşte spiritul unei epoci chiar, de la secol la secol în schimbările semantice. Să observăm, de exemplu, pătrunderea unor expresii englezeşti în viața socială a zilelor noastre. Astfel că analiza semantică poate citi exact diferențele în timp şi în evoluția istorică şi este totodată în stare să facă palpabilă prelungirea unei totalități structurale în cadrul unei noi structuri totale. Precizia ei descriptivă dovedeşte incoerența care reiese, în cazul preluării unei noi familii de cuvinte într-un nou context, şi astfel de neconcordanțe arată clar să aici a survenit un element nou.

Acest lucru este valabil şi pentru logica metaforei. Căci metafora menține aparența unei transpuneri, adică ea pare să indice sfera inițială a sensului din care ea a fost creată şi din care ea a fost transpusă într-o nouă sferă, numai până atunci până cînd se mai poate recunoaşte în acest context. Abia atunci când cuvîntul s-a înrădăcinat în sensul său metaforic, pierzându-şi caracterul său de receptare şi transpunere, atunci el începe să-şi dezvolte semnificația „propriu-zisă" într-un nou context. Dacă anumite expresii, pe care le folosim în vorbirea curentă, cum ar fi cuvântul „floare", le atribuim unei ființe vii sau unei unități superioare de viață, cum ar fi societatea şi cultura, considerîndu-le într-un sens metaforic, atunci acest lucru este doar o convenție şcolărească, întocmirea, unui vocabular şi a regulilor lui de folosire ne înfățişează doar schematic ceea ce în acest mod formează structura unei limbi, care se îmbogățeşte mereu prin noi expresii folosite în noi domenii de aplicare.

Cu aceasta am dobândit deja o delimitare mai certă a semanticii. Bineînțeles, se poate porni şi de la ideea unei analize totale a structurii semantice de bază a limbi, înțelegînd toate limbile date ca formă de apariție a limbii în genere. Dar aici se va ivi mereu disputa între tendința de individualizare a vorbirii şi tendința convenționalității, care şi ea face parte din întreaga vorbire. Pentru că aceasta şi constituie viața limbajului, anume că niciodată nu te poți îndepărta prea mult de convențiile vor-

birii. Cine vorbeşte o limbă proprie, pe care nimeni nu o înţelege, acela nu vorbeşte. Dar, pe de altă parte, cel oare vorbeşte doar o singură limbă, a cărei convenţionalitate în alegerea cuvintelor, în sintaxă şi stil a devenit totală, pierde puterea alocuţiunii şi a evocării care poate fi dobândită doar prin individualizarea vocabularului şi a mijloacelor de exprimare.

Un exemplu bun pentru acest proces este disputa care există din totdeauna dintre terminologie şi limbajul viu. Acest fenomen este foarte bine cunoscut nu numai de către cercetător, ci şi de amatori. Terminologia capătă un înţeles aparte, care nu vrea să se încadreze în viaţa propriu-zisă a vorbirii. Şi tocmai acest fapt este esenţial pentru termenii de specialitate astfel definiţi, care sunt incluşi în comunicarea vie a limbajului şi care îşi îmbogăţesc forţa lor de comunicare. Ştiinţa poate să se apere împotriva unor astfel de maltratări ale propriilor noţiuni, dar „puritatea" metodică o putem obţine doar în domeniul particular; contextul orientării universale ca atare doar o precede. Să ne gîndim la noţiunea de „forţă" în fizică: aci sunetele sugestive ale acestui cuvânt indică caracterul profan al cunoştinţelor acestei ştiinţe. Am putut menţiona cu alte ocazii cum forţa lui Newton s-a putut integra în acest mod în conştiinţa generală cu ajutorul lui Oetinger şi a lui Herder, anume înţelegînd noţiunea de forţă pornind de la experienţa reală despre forţă. Tocmai astfel se integrează această noţiune în limba germană şi se individualizează pînă la imposibilitatea traducerii ei. Sau: cine vrea să traducă într-o altă limbă citatul lui Goethe: „La început a fost puterea", fără să apeleze din nou la Goethe, ezitând cu formula „dar ceva mă avertizează să aleg altă variantă".

Dacă urmărim tendinţa de individualizare, care se produce mai ales în limba vorbită, atunci vom recunoaşte perfecţiunea acestei tendinţe mai ales în creaţia poetică. Dar dacă este aşa, atunci se pune sub semnul întrebării măsura în care teoria substituirii satisface conceptul de sens din expresia verbală. Intraductibilitatea ce caracterizează poezia lirică în aşa fel încât prin traducerea ei în altă limbă ea pierde, în caz extrem, chiar şi forţa ei de exprimare poetică, face ca, în acest caz, ideea substituirii unei expresii prin alta să eşueze. Aceasta se întâmplă şi independent de fenomenul unui limbaj poetic extrem de individualizat. Substituirea se opune momentului individualizării în creaţia verbală ca atare. Chiar şi atunci când vorbim, înlocuim o expresie prin alta sau le alăturăm; în abundenţa retoricii sau a autocorectării vorbitorului, care nu a găsit imediat expresia potrivită, se construieşte unitatea de sens a discursului, adică tocmai în procesul continuu de înlocuire a unei expresii cu alta, şi nu în

devierea de la acest unicat. O deviere este însă atunci când înlocuim un cuvânt des folosit cu unul identic lui ca sens. Ajungem aci la punctul în care semantica se depăşeşte pe sine şi se trece în altceva. Semantica este ştiinţa despre semne, în special despre semnele verbale. Semnele însă sunt mijloace doar, ele sunt preluate după dorinţă şi apoi abandonate, ca şi celelalte mijloace ale activităţii umane. „Stăpâneşte mijloacele proprii", prin aceasta se înţelege că le foloseşte conform interesului. La fel spunem şi de faptul că trebuie să stăpîneşti o limbă pentru a putea comunica în acea limbă. Dar vorbirea adevărată este mai mult decât alegerea mijlocului pentru realizarea unei anumite comunicări. Limba pe oare o stăpâneşti este astfel făcută ca să poţi trăi în ea, adică ceea ce doreşti să comunici să nu poată fi făcut «cunoscut» altfel decât prin forma limbajului. Faptul că îţi „alegi" cuvintele este un efect comunicativ prin care vorbirea este frânată. Vorbirea „liberă" curge evocând clar faptul chiar în mediul limbii respective. Aceasta este valabil atât prin înţelegerea discursului fixat în scris, cât şi pentru aceea a textelor. Pentru că şi textele, dacă le înţelegi, sunt redate în mişcarea cu sens a vorbirii.

Astfel, în acest domeniu de cercetare, care analizează concepţia verbală a textului ca un tot, subliniind structura sa semantică, survine şi o altă tendinţă de cercetare, anume hermeneutica. Ea îşi are baza în faptul că limba te trimite mereu dincolo de ea însăşi şi de expresivitatea ca atare. Căci limba nu se epuizează în ceea ce se exprimă prin ea. Dimensiunea hermeneutică ce se desprinde aici înseamnă, evident, o limitare a obiecti-vării a ceea ce în genere gândim şi comunicăm. Expresia verbală nu este inexactă şi nici nu necesită îmbunătăţiri; ea ramâne întotdeauna şi în mod necesar aceeaşi chiar şi atunci cînd poate fi ceea ce este în urma a ceea ce vrem să evocăm şi să comunicăm. Căci în vorbire este implicat în mod permanent un sens pe care ea îl conţine şi care îşi exercită totodată funcţia de sens doar ca sens ascuns, chiar ca unul ce îşi pierde funcţia de sens atunci cînd este scos la lumină şi folosit în expresia verbală. Pentru a fi mai clar, eu deosebesc două forme în care vorbirea se retrage în acest fel în propriul ei sens: anume, pe de o parte, ceea ce nu se exprimă prin vorbire dar e totuşi sugerat prin ea, şi, pe de altă parte, ceea ce este învăluit de-a-dreptul prin vorbire.

Să ne referim mai întâi la primul caz. Ceea ce survine aici este vastul domeniu al ocazionalităţii oricărei vorbiri, de fapt, ceea ce şi formează sensul discursului. Ocazionalitate înseamnă dependenţă de prilejul folosirii unei expresii. Analiza hermeneutică arată că dependenţa de o ocazie nu este ocazională ca atare, cum ar fi aşa-numitele expresii ocazionale da

tipul *aici* sau *aceasta*, care, în mod evident, nu au un sens semantic individual, ci ele pot fi introduse ca expresii de umplutură. Analiza hermeneutică arată însă că astfel de ocazii şi ocazionalităţi formează însăşi esenţa vorbirii. Aceasta pentru că oricare enunţ nu numai că are pur şi simplu un singur sens, în construcţia verbală şi logică, ci el este totodată şi unul motivat. Abia o întrebare ce se află dincolo de fiecare expresie îi dă şi sensul propriu-zis. Funcţia hermeneutică a întrebării recade asupra sensului enunţului ce ar putea fi un răspuns. Nu voi vorbi aci despre hermeneutica interogării, cea care se află cumva încă implicit. Căci există multe feluri de întrebări, şi oricine ştie că o întrebare nu are nevoie nici măcar de o distincţie sintactică, pentru ca să-şi poată releva sensul ei interogativ. Mă refer la tonul cu care se întreabă, prin care o întreagă propoziţie enunţiativă poate căpăta un caracter interogativ. Dar un exemplu la fel de bun este şi reversul, şi anume, ceea ce, având caracter interogativ, dobândeşte şi caracter enunţiativ. Aceasta numim o întrebare retorică. Aşa-numită întrebare retorică este doar ca formă o întrebare; dar de fapt ea este o afirmare. Şi dacă analizăm în ce fel este presupus caracterul afirmativ ai întrebării, atunci putem vedea că întrebarea retorică este afirmativă prin faptul că ea include şi răspunsul.

Structura cea mai formală, în care se anunţă neexprimatul în ceea ce este spus, este, deci, o referire la întrebare. Se va pune întrebarea dacă această formă a implicării este atotcuprinzătoare sau dacă mai are şi alte forme de implicare în jurul ei. Este ea valabilă, de exemplu, şi pentru vastul domeniu ale enunţurilor care nici nu mai sunt enunţuri în sensul strict al cuvântului? Şi aceasta pentru că nu au ca unică intenţie informarea şi comunicarea ci, mai mult, ele posedă un alt sens de funcţie. Mă refer la fenomene ale vorbirii, cum ar fi blestemul şi, binecuvântarea, porunca sau bocetul. Toate acestea constituie modalităţi ale vorbirii, care îşi arată sensul lor propriu prin aceea că nu au o repetabilitate care să schimbe aşa-zisa signare, adică să le modifice într-un enunţ informativ, cum ar fi: „Eu spun că te blestem", ceea ce schimbă total enunţul şi caracterul blestemului. Întrebarea care se ridică ar fi: este şi aici cuvântul un răspuns la o întrebare pe care o motivează? Oare numai şi numai prin ea se poate el înţelege? Cu siguranţă că sensul tuturor acestor forme de enunţ, de la blestem la binecuvîntare, nu poate fi recepţionat fără să cunoşti determinarea sensului din contextul acţiunii. Este de netăgăduit faptul că şi aceste forme de exprimare posedă caracterul ocazionalităţii; desigur, în măsura în care ocazionarea fiinţei spusei ajunge la împlinire într-o comprehensiune.

Aici se deschide o nouă arie de probleme, şi anume: ce se întâmplă atunci când avem în faţa noastră un „text" de „literatură" în adevăratul sens al cuvântului. Pentru că „sensul" unui astfel de text nu este motivat ocazional, ci, din contră, se pretinde ca el să fie „mereu" viu, adică să poată fi totdeauna un răspuns, ceea ce înseamnă a stimula şi întrebarea la care textul constituie răspunsul. Tocmai aceste texte constituie obiectul predilect al hermeneuticii tradiţionale, atât al celei teologice şi juridice, cât şi al celei de critică literară, pentru că aceste „texte" îşi află menirea în studiu, anume de a scoate din amorţeala literelor sensul literei textului.

Dar mai există şi o altă formă a reflexiei hermeneutice, care pătrunde în condiţiile hermeneutice ale comportamentului nostru verbal, una încă şi mai profundă: cea care se referă nu numai la cele nespuse, ci şi la cele mascate prin vorbire. Este bine cunoscut că prin vorbire se poate masca, cum e, de exemplu, cazul minciunii. Împletitura complicată a relaţiilor interumane în care se întâlneşte minciuna, de la formulele de politeţe orientale până la distrugerea încrederii între oameni, nu are ca atare un caracter semantic. Cine minte bine, acela o face fără să se bâlbâie şi fără să arate vreo stânjeneală, adică el camuflează şi ceea ce este mascat în vorbirea sa. Realitatea verbală capătă în mod real acest caracter al minciunii mai ales acolo unde ne vedem obligaţi să evocăm realitatea doar prin limbaj, adică în opera de artă vorbită. În cadrul totalităţii verbale a unei totalităţi de expresii poetice, modul de mascare, pe care îl numim minciună, îşi are structura sa semantică proprie. Lingvistul modern vorbeşte, în acest caz, de texte cu semnale mincinoase, prin care enunţul din text este mascat. Minciuna nu este doar susţinerea unui fals. Este vorba aici de un limbaj camuflat în mod conştient. Şi din această cauză descoperirea minciunii, sau, mai bine zis, înţelegerea caracterului minciunii în adevărata sa intenţie a vorbitorului, are sensul corespunzător în misiunea prezentării verbale în contextul poetic.

În schimb, mascarea în sensul greşelii este de cu totul altă natură. Aici comportamentul verbal nu se deosebeşte cu nimic în cazul unei afirmaţii reale de cel al unei afirmaţii greşite. Greşeala nu este un fenomen semantic, dar nici hermeneutic, chiar dacă ambele sunt implicate. Afirmaţii greşite sunt expresia „corectă" a părerilor greşite, dar din punct de vedere al exprimării şi al vorbirii ele sunt specifice, dacă, bineînţeles, comparăm exprimarea cu cea a unei păreri corecte. Dar minciuna este un fenomen verbal excepţional, în general un caz inofensiv al mascării; aceasta nu numai pentru că minciuna are picioare scurte, ci pentru că ea este inclu-

să într-un mod de comportament verbal universal, care se adevereşte prin ea, prin presupunerea valorii comunicării adevărate a vorbirii şi care se reconstituie prin dezvăluirea minciunii. Cel ce domină o minciună se recunoaşte în aceasta. Abia acolo însă unde minciuna nu mai este conştientă de mascarea ei, ea capătă un nou caracter determinat, cel al totalei raportări la lume. Cunoaştem acest fenomen drept ipocrizie, în care consul pentru adevăr şi însuşi adevărul s-au pierdut. Acest fel de minciună nu se recunoaşte el însuşi, ci minciuna se opune demascării prin vorbire. Ea se menţine singură, aruncând vălul vorbirii asupra sa. Aici se întâlneşte forţa vorbirii în desfăşurarea ei totală şi atotcuprinzătoare, chiar dacă are rolul demascator al unui verdict social. Ipocrizia devine exemplară pentru autoînstrăinarea care contravine conştiinţei verbale şi care cere dizolvarea ei prin eforturile reflexiei hermeneutice. Văzută din punct de vedere hermeneutic, aceasta înseamnă pentru partener recunoaşterea minciunii, adică celălalt este exclus din comunicare pentru că nu se respectă pe sine.

Hermeneutica intervine acolo unde comunicarea şi auto-comumcarea nu sunt suficiente. Cele două forme ale mascării prin vorbire, de care trebuie să se ocupe reflexia hermeneutică, şi pe care eu o voi trata imediat, se referă tocmai la aceste mascări, prin vorbire, care determină întregul comportament uman obişnuit. Prima formă este folosirea tacită a prejudecăţilor. Este o structură fundamentală a vorbirii noastre în genere de a fi dirijaţi de pre-concepte şi de o pre-inteligibilitate în vorbirea noastră, astfel încât aceasta să rămînă mereu ascunsă, şi, ca urmare, să existe o rupere în direcţia intenţiilor vorbitorului cu privire la conştientizarea prejudecăţilor. În general, aceasta se produce printr-o nouă experienţă, iar prin ea se doboară o părere anterioară. Dar prejudecăţile sunt puternice şi ele se baricadează prin aceea că pretind o siguranţă de la sine înţeleasă sau se prezintă chiar ca nişte presupuse prejudecăţi, întărindu-şi astfel valabilitatea. Cunoaştem foarte bine această subliniere a structurii verbale a prejudecăţilor, ca o repetare încăpăţânată, proprie oricărei dogmatici. Dar cunoaştem acest fapt şi din ştiinţă, când, de exemplu, de dragul cunoaşterii nefondate şi de dragul obiectivităţii ştiinţei, se aplică la alte domenii, cum ar fi cunoaşterea societăţii, metoda unei ştiinţe confirmate, cum este fizica. Într-o mai mare măsură se întâmplă aceasta în zilele noastre, anume atunci când ştiinţa este invocată ca instanţă supremă a procesului social de decizie. După cum numai reflexia hermeneutică o poate arăta, aici interesul care se împleteşte este neînţeles. Cunoaştem această reflexie hermeneutică sub numele de critică ideologică, cea care

ridică bănuiala ideologică, adică explicarea presupusei obiectivități ca expresie a stabilității unei relații reale de forță socială. Critica ideologică vrea să conștientizeze și să rezolve, cu ajutorul reflexiei istorice și sociale, prejudecățile sociale dominante, adică vrea să elimine mascarea care acționează în efectul necontrolat al acestor prejudecăți. Aceasta constituie o sarcină de mare dificultate, întrucât punerea sub semnul întrebării a ceea ce este de la sine evident trezește întotdeauna rezistența tuturor evidențelor practice. Dar tocmai în aceasta constă funcția teoriei hermeneutice: ea crează o stare de pregătire generală favorabilă, în care să fie blocate obiceiuri și prejudecăți puternic înrădăcinate. Critica ideologică reprezintă o formă specială a reflexiei hermeneutice, care tinde să rezolve în mod critic un anumit fel de prejudecăți.

Reflexia hermeneutică are însă o arie de aplicabilitate universală. În comparație cu știința, ea trebuie să lupte pentru recunoașterea ei chiar și în acele cazuri în care nu este vorba neapărat de problema critic-socială a suspectării ideologice, ci de autodeterminarea metodicii științifice. Știința se bazează pe particularitatea a ceea ce se ridică la subiect cu ajutorul metodelor obiective. Ca știință metodică modernă, ea este determinată de o renunțare anticipată, și anume de a se debarasa de tot ceea ce nu se supune metodicii procedeului propriu. Tocmai prin aceasta ea se dovedește a fi nelimitată în propria competență, și nu poate să fie deplasată niciodată în scopul vreunei justificări. Astfel ea trezește aparența totalitate a cunoașterii în spatele căreia se ascund prejudecăți sau interese sociale. Să ne gândim puțin la rolul experților în cadrul societății contemporane, la modul cum economia și politica, războiul și respectarea legilor sunt determinate în mai mare măsură de sentințele experților decât consiliile politice, în care este reprezentată voința societății.

Critica hermeneutică își câștigă însă propria ei productivitate abia atunci când descoperă autoreflexia, efortul ei critic propriu, adică propria condiționare și dependență în care ea poate reflecta. Reflexia hermeneutică care îndeplinește această condiție nu-mi pare că s-ar apropia prea mult de adevăratul ideal al cunoașterii, întrucât ea conștientizează chiar și iluzia reflexiei. O conștiință critică, care poate în genere dovedi o prejudecată și o dependență, dar care ea însăși se pretinde a fi absolută, adică fără prejudecăți și independentă, rămâne în mod obligatoriu prinsă în iluzii. Pentru că ea se motivează abia prin aceea a cărei critică este. O dependență indestructibilă există numai în raport cu ceea ce ea rezolvă. Pretenția asupra faptului că ești total fără prejudecăți este o naivitate, fie că acest fapt se prezintă ca mania unei deslușiri absolute, sau ca nebunia

unei empirii eliberată de orice prejudecată a tradiției metafizice, sau ca nebunia de a depăşi ştiința prin critica ideologică. În oricare caz, mi se pare că numai în conştiința desluşită din punct de vedere hermeneutic se evidențiază mai mult adevăr; şi tocmai prin faptul că ea însăşi se supune reflexiei. Adevărul, ei este adevărul traducerii. Superioritatea ei constă în aceea că face ca ceva străin să devină familiar, prin faptul că nu o dizolvă pur şi simplu prin critică, nici nu o reproduce necritic, ci o explică, împreună cu noțiunile ei proprii, în propriul ei orizont, dându-i astfel o valoare nouă. Întrucât menține punctul de adevăr al celuilalt în raport au ea însăşi, traducerea lasă să meargă împreună, într-o nouă formă, ceea ce e străin şi ceea ce este propriu. Într-o astfel de formă a practicii reflexiei hermeneutice se anulează, într-un anumit sens, formularea verbală dată, adică ea este scoasă din propria ei structură verbală universală. Dar cu aceasta este circumscrisă o nouă explicare verbală a lumii şi nu părerea noastră proprie. În acest proces de mişcare continuă a gîndirii în acordarea valabilității altora constă forța rațiunii. Ea ştie că, într-un fel, cunoaştereaumană este limitată şi că ea aşa va rămâne, chiar în propriile ei granițe. Reflexia hermeneutică exercită astfel o autocritică a conştiinței care gândeşte, cea care transpune toate abstracțiile ei, chiar şi cunoaşterea ştiințelor, în ansamblul experienței umane. Pe deplin filosofic, în mod expres sau nu trebuind oricând să fie o critică a căutărilor de gândire transmise, se impune astfel procedeului hermeneutic; el prelucrează totalitatea structurilor pe care le scoate în evidență analiza semantică, contopind-o în continuitatea traducerii şi a conceptualizării, în care totodată ne petrecem şi existăm ca atare.

CONVORBIRI CU PERSONALITĂȚI ALE FILOSOFIEI CONTEMPORANE

1. WALTER BIEMEL ÎN DIALOG CU ALEXANDRU BOBOC

În zilele de 25 şi 26 aprilie 1994, Facultatea de Filosofie a Universităţii din Bucureşti l-a avut ca oaspete pe profesorul Walter Biemel (Aachen), ilustru estetician şi filosof al artei, reprezentativ pentru orientarea fenomenologică de factură heideggeriană, a cărui preocupare constantă se circumscrie „analizelor filosofice" asupra artei moderne. Născut la 19 februarie 1917, la Braşov, Walter Biemel şi-a făcut studiile elementare şi medii în oraşul natal, apoi a urmat (între 1937-1941) cursurile facultăţii de litere şi filosofie ale Universităţii din Bucureşti. Între 1942-1944 a studiat filosofie cu Heidegger, la Seminarul filosofic al Universităţii din Freiburg im Breisgau, remarcându-se prin calităţi deosebite în înţelegerea orientării dată fenomenologiei de autorul celebrei Sein und Zeit. Între 1945-1951 a desfăşurat o temeinică muncă de cercetare la Arhivele Husserl din Louvain, pregătind pentru tipar câteva dintre volumele (apărute după 1952) de bază din Husserliana (ediţia de opere complete ale lui Edmund Husserl). Din 1951 până în 1960 a funcţionat în muncă de cercetare la Arhivele Husserl din Köln, finalitatea constituind-o tot editarea operei lui Husserl. În sistemul calificării ştiinţifice a promovat doctoratul la Louvain, cu lucrarea *Le concept de monde chez Heidegger* (apărută în 1950), apoi s-a abilitat cu scrierea *Kants Begründung der Ästhetik und ihre Bedeutung für die Philosophie der Kunst* (apărută în 1959 în „Kant-Studien"-Ergänzungshefte). Din 1962 a funcţionat ca profesor titular, mai întâi la Universitatea din Aachen (până în 1976), apoi la Academia de artă din Düsseldorf (până în 1981). După pensionare (ca şi în timpul profesoratului, de altfel) a desfăşurat o bogată activitate atât prin publicaţii, cât şi la reuniuni ştiinţifice internaţionale.

Dintre lucrările prof. Biemel reţinem atenţia asupra următoarelor: monografiile *Sartre* (1964) şi *Heidegger* (1973); *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart* (1968, trad. în lb. română cu titlul „Expunere şi interpretare", Ed. Univers, 1987); *Kunst und Situation* (1973); *Heidegger und die Metaphysik* (1977); *Zeitigung und Romanstruktur. Philosophische Analysen*

zur Deutung des modernen Romans (1985). A participat și participă la editarea operei complete a lui Heidegger.

În fața studenților, a cadrelor didactice și a unui numeros public, W. Biemel a prezentat două teme: „Heidegger ca profesor" și „Heidegger și fenomenologia", urmate de discuții și prilejuind autorului atât dezvoltări sub semnul ontologiei operei de artă, cât și rememorări ale unor momente de referință din istoria gândirii secolului nostru.

Am folosit prilejul acestor întâlniri, precum și colaborarea noastră cu autorul în redarea în românește a textelor celor două conferințe pentru a realiza interviul de față. Îi suntem recunoscători profesorului Biemel pentru aceasta, și, nu în ultimul rând, pentru tot ceea ce a făcut și face vizând buna cunoaștere a culturii românești în lumea de azi.

*

A.B. – Stimate Domnule profesor Biemel, îmi exprim încă o dată bucuria de a avea prilejul unor discuții (unui dialog, într-un fel) cu Dv. și de a putea să împărtășesc și cititorilor noștri câteva aspecte din ceea ce, cu o formulă reușită, Heidegger numea „experiența gândirii", Ca participant efectiv la aceasta, în preajma, în cercul autorului lui Sein und Zeit, *vă rog să puneți în evidență câteva aspecte importante din ceea ce (în expunerea „Heidegger ca profesor") numeați „experiența anilor petrecuți la Heidegger".*

W.B. – În conferința la care vă referiți, precum și mai timpuriu (menționez aci: „Erinnerung an Heidegger", în *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1977, pp. 1-23; „Erinnerungsfragmente", în *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. von G. Neske, Pfullingen 1977, pp. 15-24) am încercat să mijlocesc ceva din experiența anilor petrecuți cu Heidegger, o experiență exemplară, unică, greu de redat; ca trăire nemijlocită, în formă de fragmente, frânturi de amintiri și evocări. Ține aceasta, se pare, de vorbirea umană, care nu poate reda întrutotul nemijlocitul petrecut și, în acest sens, îmi trece prin minte un pasaj din *Madame Bovary* a lui Flaubert (referitor la incapacitatea de a exprima unicitatea iubirii): „... la parole humaine est comme un chaudron fêlé où nous battons des melodies à faire danser les ours, quand on voudrait attendir les etoiles" (Ediția „Pléiade", p. 466).

A.B. – E vorba, desigur, de a găsi expresia cât mai apropiată pentru modalitatea în care Heidegger aducea în prezență „experiența gândirii", antrenând auditorul în așa fel încât acesta să nu asiste pasiv la o prezentare (de texte), ci să

participe la realizarea prezenței ideilor într-o comprehensiune, mai exact într-o interpretare comprehensivă.

W.B. – În modalitatea lui Heidegger de interpretare (a unui text) se împleteau o convorbire interogativă cu autorul textului ales și o convorbire cu sine, declanșată în principal de nevoia de a scoate din ascuns sensul ce se petrece în interpretare. Heidegger nu ne oferea direct rezultatul la care a ajuns în cercetarea sa, ci ne conducea în însuși procesul aflării sensului. Latura emoțională pentru noi o constituia faptul că ni se permitea să cunoaștem împreună cu autorul acest sens, să ne situăm într-o aflare stăruitoare – pe scurt, participarea la curs devenea participare la procesul gândirii și de aceea de la o oră la alta creștea încordarea, viața noastră era determinată și acordată de prelegerea în desfășurare. Căci întrebările pe care le punea Heidegger deveneau totodată și ale noastre.

A.B. – *Nu este întâmplător, poate, că Heidegger acorda mare atenție căii ce duce la un rezultat, avea conștiința semnificației drumului, așa cum o arată unele titluri precum „Holzwege", „Unterwegs zur Sprache" și, nu în ultimul rând, genericul pe care l-a propus pentru ediția operelor sale: „Wege – nicht Werke" („căi, nu opere").*

W.B. – Faptul că Heidegger s-a referit frecvent la semnificația drumului și a vrut că și operele sale să fie luate tot în sensul de căi (de parcurs) nu constituie nicidecum o modestie montată, ci realmente tocmai ceea ce este hotărâtor în înțelegerea acestor opere. De, fapt, Heidegger nu preda ca atare, ci punea neconenit întrebări. Și aceasta pentru a constata dacă studentul e în stare să găsească el însuși ceva, dincolo de o anume cunoștință învățată. Așa cum preciza Gadamer cândva (în prefață la volumul: *Kunst und Technik*, Frankfurt a. M., 1989, editat de Fr.-W. Von Hermann și W. Biemel), celui care l-a audiat pe Heidegger „i-a rămas de neuitat cât de viu îi stăteau în față lucrurile despre care era vorba. Căci el nu vorbea doar despre lucruri, ci le și prezenta. Aceasta era de fapt o bună tradiție fenomenologică".

A.B. – A propos *de fenomenologie! Heidegger se situează, incontestabil, în aceea „bună tradiție" și, în mare măsură, este și un continuator al lui Husserl.* Sein und Zeit *(a cărui lectură Husserl a făcut-o chiar în manuscris) marchează însă o nouă orientare dată fenomenologiei, dacă nu chiar o ruptură de maniera propriu-zis fenomenologică! Sub titlul „Der Vorbegriff der Phenomenologie"* (Sein und Zeit, *cap. 7C) Heidegger spune: „Ontologia este posibilă numai ca fenomenologie"; Ontologia și fenomenologia nu sunt două discipline diferite, alături de altele ce țin de filosofie. Ambele titluri caracterizează filosofia însăși*

după obiect şi felul de tratare". E adevărat, formularea ce urmează anunță altceva: „Filosofia este ontologie fenomenologică universală, pornind de la hermeneutica Dasein*-ului". Huserl avea, desigur, motive de îngrijorare atunci când constata o astfel de întrebuințare a conceptelor fenomenologice!*

W.B. – Deosebirea dintre cei doi prezintă mai multe aspecte, toate determinate însă de modul în care era concepută „apropierea" de un text clasic şi apoi de construcția, dispunerea textului propriu. Heidegger întreprindea mai întâi o lectură microscopică, pe care o întregea însă printr-o privire macroscopică asupra istoriei metafizicii. Deşi, de pildă în seminarul despre *Fenomenologia spiritului*, în cursul întregului semestru am citit numai 10 pagini, istoria metafizicii ne apărea mai vie şi mai actuală decât în expunerile istorice. Se ajungea la un veritabil dialog al lui Hegel cu Aristotel, precum şi cu Kant şi Schelling, chiar cu Parmenide. Căci Heidegger considera că nu e vorbă despre o interpretare istorică, ci despre o explicitare şi o confruntare cu metafizica în genere.

A.B. – Vă referiți, desigur, la seminarul pentru avansați, din semestrul de vară al anului 1942, consacrat Fenomenologiei spiritului.

W.B. – Exact! îmi amintesc de un procedeu caracteristic în seminariile lui Heidegger, care aci urmărea să ne transpună în dimensiunea gândirii lui Hegel. Pentru aceasta a citat din Hegel (în *Prelegeri de istoria filosofiei*, secțiunea a doua) cele scrise despre semnificația lui Descartes (cu care, scria Hegel, ajungem „la filosofia lumii noi"), concluzionând că aci se accede la trăsătura distinctivă a filosofiei: „Apariție propriu-zisă a filosofiei – cita Heidegger – înseamnă să te înțelegi, în mod liber prin gândire, pe tine însuți şi natura, şi tocmai prin aceasta să gândeşti, să înțelegi raționalitatea în prezența ei, esența, legea generală însăşi". Citând, în acelaşi context, formularea lui Hegel despre „principiul filosofiei moderne" (care „nu este gândirea naivă", ci „opoziția dintre gândire şi natură", căci „gândirea şi ființa sunt cele doua laturi infinite ale Ideii"), Heidegger a întrebat: „Cunoaşteți latura infinită?". Ceea ce ni se deschidea atunci era neobişnuitul acestei propoziții; dar Heidegger nu a rămas la aceasta, ci ne-a arătat că „latura infinită" nu este o afirmație neajunsă la sens, pusă în mod arbitrar de Hegel: limitat înseamnă unilateral, nelimitat înseamnă depăşirea unilateralității; gândirea a ceva şi obiectualul, ceea ce este gândit, nu sunt cuprinse în esența lor, dacă gândirea este luată numai unilateral, limitativ.

A.B. – Înțelegem astfel că Heidegger practica „apropierea" (Nähe), o procedură hermeneutică ce nu se reduce la explicitate (Auslegung). Căci într-o lectură – spuneați Dv. în alt context (Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik, *în*

Phänomenologie heute, Phaenomenologica *51, 1972, pp. 49-50) nu e vorba „de capricii personale, ci de a nimeri în apropierea a ceea ce este gândit (in die Nähe des Gedachtes), de a ne îndrepta într-acolo. Esențialul nu-mi pare a-l constitui ceea ce avem noi să spunem despre aceasta, ci ceea ce ni se adresează din această gândire, ceea ce a rămas viu în ea, în așa fel încât să ne situăm corespunzător exigențelor ei. Reflexiile nu trebuie menite a spune* ceva despre *Husserl, ci să dea cuvântul lui Husserl însuși", îndrăznesc a spune că această procedură era parțial structurală și demersului lui Husserl, așa cum o semnalați Dv. și cum o arată, de pildă, unele pasagii din* Krisis des europäischen Menschentums, *în legătură cu ceea ce Husserl prezenta ca „o teleologie remarcabilă, înnăscută numai Europei noastre, solidară și intim legată cu apariția și inserția filosofiei și a ramurilor ei, științele, în spiritualitatea greacă. Presimțim deja că este vorba aci de o elucidare mai profundă a originii... dualismului modern al interpretării lumii, prin aceasta trebuind să se ajungă la adevăratul sens al crizei omenirii europene" (îmi permit să citez aci din traducerea textului aflată în E. Husserl,* Scrieri filosofice alese, *traducere, prefață, note și comentarii de Al. Boboc, Ed. Academiei Române, 1993, p. 208).*

W.B. – Fără îndoială, procedeul lui Heidegger se originează nu numai în istoria hermeneuticii, ci și în fenomenologia husserliană. Înainte de a marca deosebirile, vreau să vă mulțumesc încă o dată pentru inițiativa unei ediții în românește a scrierii mele *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart,* pentru prefața la *Expunere și interpretare* (Ed. Univers, 1987), în care ați realizat un studiu asupra locului operei mele în mișcarea fenomenologică. De asemenea, vreau să relev aci semnificația pe care o are volumul de traduceri din Husserl.

A.B. – *A cărui geneză se leagă de bunăvoința cu care, în mod colegial, m-ați sprijinit (în demersurile necesare unei traduceri) încă din anii 1979-1980.*

W.B. – Am făcut-o cu multă bucurie! Așa cum o spuneam și în „Cuvântul" la ediția în limba română, faptul că cercetările mele „apar și în țara în care am crescut și mi-am făcut primele studii filosofice constituie pentru mine prilej de nespusă bucurie" și apreciez și susțin orice inițiativă ce privește prezența culturii române în context european.

Dar să revenim la ideea procedeului hermeneutic al lui Heidegger și la raporturile dintre Heidegger și fenomenologie (pe larg prezentate în expunerea mea în cadrul Facultății de filosofie, la 26 aprilie 1994).

A.B. – *Îmi permit să relev faptul că textul la care vă referiți aduce realmente noutăți în înțelegerea diferențelor (și diferendelor?) dintre Heidegger și Husserl și că întâlnesc aci trei nivele ale așezării ca text – Husserl, Heidegger, Biemel – într-o expunere care poartă amprenta stilului celui din urmă. Nu vreau să vă*

flatez, dar consider că ceea ce ați realizat nu constituie doar o situare a „analizelor filosofice" în matca stilului de gândire heideggerian. Am spus-o în prefața la traducerea Analizelor filosofice *și susțin și azi ideea dimensiunii proprii în care se situează acestea.*

W.B. – Sunteți amabil! Dar să revenim la tema: Heidegger și fenomenologia. De la început trebuie să spunem că, în ciuda diferențelor ce dau individualitate și unicitate celor două mari configurații ce marchează filosofia veacului nostru, nu lipsesc elementele de reconciliere. Am în vedere, în primul rând, semnificația pe care Husserl o acordă, în scrierile târzii (în *Krisis*, în speță) tematicii lumii vieții (*Lebenswelt*), fără a părăsi însă pozițiile transcendental-filosofice.

Dar de ce numește Heidegger procedeul său „fenomenologic", ce înțelege el prin modul fenomenologic de investigare? Un răspuns adecvat trebuie să rezulte din analiza câtorva scrieri, dintre care menționez: *Probleme fundamentale ale fenomenologiei din 1919-20* (în *Gesamtausgabe* 58); *Ontologie* (Hermeneutică și facticitate 1923, în GA 63); *Prolegomene la istoria conceptului de timp* (1925, GA 20); *Probleme fundamentale ale fenomenologiei din 1927* (în GA 24).

A.B. – *Aveți în vedere, desigur, o anumită dinamică în atitudinea lui Heidegger față de fenomenologia lui Husserl, existența unor momente hotărâtoare în cotitura spre o nouă înțelegere și aplicare a fenomenologiei. Pornirea de la fenomenologie este însă incontestabilă. Așa cum o spuneați în alt context* (Erinnerungsfragmente, *în* Erinnerung an Martin Heidegger, *Neske, Pfullingen, 1977, p. 19). În prelegerea* Gesehiehte des Zeitbegriffs *(1925, în GA 21), Heidegger considera drept descoperiri proprii și hotărâtoare ale lui Husserl următoarele: intenționalitatea, intuiția categorială, sensul lui* a priori *și principiul fenomenologic" și îl apăra pe Husserl împotriva criticii ce-i făcuse neokantianul Rickert". În același timp însă, precizați (în contextul menționat), Heidegger „preconiza o radicalizare a punerii problemelor fenomenologiei, anume una conformă chiar spiritului acesteia".*

W.B. – Așa cum am dezvoltat-o și în conferința cu tema „Heidegger și fenomenologia", ideea este următoarea: Heidegger nu preia pur și simplu ceea ce se înțelege prin fenomenologie, ci începe cu situarea-în-interogare a modului de a gândi fenomenologic. în *Probleme fundamentale ale fenomenologiei* (1918-1920), Heidegger preciza că fenomenologia – ea însăși „știință originară" nu permite „să i se impună tematica pornind de la științele speciale", căci pe calea fenomenologică „se ajunge la motivele prin excelență originare ale vieții, care nu sunt nicidecum teoretico-științifice".

A.B. – Este, desigur, ideea că exigența radicalității reclamată de fenomenologie trebuie să fie aplicată fenomenologiei însăşi şi, în acest sens, primatul atitudinii teoretice trebuie pus sub semnul întrebării. Chiar de la începuturi, Heidegger e animat de o intenție critică la adresa restrângerii problemelor transcendentale la forma „știință".

W.B. – De fapt, aci este miezul divergențelor: căci „știința originară" trebuie să prindă chiar ceea ce-i originar în viață, concretul. Heidegger preconiza o „hermeneutică a facticității", de care ține o analiză a lumii în toate sensurile (lumea înconjurătoare, a celorlalți şi lumea proprie). El nu vrea să afle „un punct de plecare" absolut sigur (în sensul lui Descartes şi Husserl), ci „o situație concretă", experimentată de noi toți, dar care nu este accesibilă în atitudinea teoretico-științifică. Metoda fenomenologică, aşa cum o înțelege Heidegger, este scoaterea în relief a trei caracteristici date în viața faptică, anume „autosatisfacția", „contextul expresiv", „semnificabilitatea". Nu ancorarea în subiect, prin „reducție", ci „intrarea în vivacitatea vieții". Are loc astfel o întreagă reorientare şi o resemnificare a conceptelor fenomenologice.

A.B. – Tema vieții devine dominantă şi la Husserl, în scrierile târzii; „Lebenswelt" constituie linia de orientare în Criza științelor europene şi fenomenologia transcendentală.

W.B. – Acelaşi e şi sensul „lumii" şi al „conştiinței" la Heidegger. În *Ontologie (Hermeneutica facticității)*, el determină viața ca „Dasein faptic" (a cărui traducere mai exactă ar fi „ek-sistența" existența extatică), iar „facticitatea" ca fiind „caracterul de ființă al *Dasein-ului* nostru propriu", care nu se prezintă într-o intuiție, ci îşi are el-însuşi deschiderea. Fără a intra în expunerea din *Sein und Zeit*, trebuie să precizăm că la Heidegger fenomenologia funcționează numai împreună cu hermeneutica şi în perspectiva ontologiei (o prezentare sintetică în acest sens am dat în conferința „Heidegger şi fenomenologia"). În esență, „atitudinea fenomenologică" este cu totul alta la Heidegger. Şi aceasta rezultă tocmai din orientarea spre viață, de fapt, spre concret, de unde şi ideea de regenerare a fenomenologiei prin „hermeneutica facticității" şi, implicit a unei noi concepții despre fenomen (nu o „apariție" ci „indicarea de-sine-ca atare") şi despre locul comprehensiunii (*Verstehen*).

A.B. – După cum rezultă de aci, hermeneutica însăşi este „radicalizată"; oricum nu mai funcționează ca la Schleiermacher sau Dilthey.

W.B. – Evident, totul este resemnificat în funcție de structura „ontologiei fundamentale", axată pe „autoexplicitarea originară a *Dasein*-ului. Fenomenologia ca cercetare – preciza Heidegger (în Prelegerea *Prolego-*

mene la istoria conceptului de timp, 1925) – „este chiar travaliul unui a lăsa-să-se-vadă (*Sehen-lassen*), care iese la iveală în sensul lichidării conduse metodic a ascuzișurilor". Ca să o spunem deschis, critica procedeului lui Husserl nu înseamnă aici o îndepărtare de fenomenologie, ci radicalizarea modului ei de a interoga într-un domeniu tematic de bază: intenționalitatea. Cu aceasta este pusă însă problema ființei conștiinței, dar nu ca „dat originar", ci în contextul unei Analitici a *Dasein-ului* și, într-un plan mai larg, al unei interogări privitoare la „sensul ființei", pe scurt: *Sein und Zeit!*

A.B. – Să înțelegem că examinarea „chestiunii privitoare la ființă" face ca „analiza fundamentală a Dasein*"-ului să se deosebească de analiza conștiinței (intenționale) de la Husserl și, ca urmare, e vorba de scoaterea din uz a unor concepte husserliene de bază (reducție, intuire a esenței, chiar intenționalitate).*

W.B. – Heidegger nu a suprimat însă analizele fenomenologice și nu a renunțat la denumirea „fenomenologie", dar întrucât pentru el interpretarea (*Deutung*) istoriei metafizicii trece în prim plan (mai ales după *Sein und Zeit*), are loc o altă înțelegere a filosofării, în funcție de „întrebarea despre ființă" și de tema „uitării ființei" în istoria metafizicii.

A.B. – Nu este greu de observat că este vorba de un alt stil de a scrie și de un alt stil de gândire, îndeosebi prin accentul pus pe „semnificația drumului" („Wege – nicht Werke") și pe înțelegerea construcției unui text, înțelegere fără de care acesta ar rămâne inaccesibil. Desigur, nu-i vorba de un stil căutat, ci de o modalitate de a gândi izvorâtă din felul în care Heidegger concepea unitatea dintre filosofare și formarea pentru filosofare.

W.B. – Lucrările lui Heidegger sunt compuse (construite) într-o înlănțuire riguroasă, ordonate sever, cumva artistic compuse, și le putem înțelege cu adevărat mesajul numai dacă le-am înțeles articularea, ordonarea. Este semnificativ că el ne sfătuia să începem cu consemnarea textului, dacă vrem să ne fie clară înlănțuirea (ordonarea) acestuia. În acest fel, Heidegger se deosebește de Husserl (care îngăduie și o îndepărtare de analizele sale, ordonarea fiind executată ulterior, chiar de alții). Dacă am vrea să comparăm stilul de scris al lui Husserl și al lui Heidegger, am apela la termeni muzicali: *temă cu variațiuni* la Husserl, riguroasa *structură-fugă* la Heidegger. De fapt, în legătură cu un pasaj mai greu al textului (lui Hegel), Heidegger ne-a întrebat deodată: „Auziți muzica acestui text?" La nedumerirea noastră a spus: „Acesta e compus ca și o fugă de Bach".

A.B. – Probabil aci se află şi una din sursele dificultăţilor de traducere a textului heideggerian în altă limbă, dincolo, bineînţeles, de faptul ca atare al limbajului specific scrierii autorului „ontologiei fundamentale".

W.B. – Heidegger acorda o deosebită atenţie traducerii conceptelor filosofice din greaca veche. Nu considera ca acceptabilă, de pildă, niciuna dintre traducerile *Metafizicii* lui Aristotel. Propria sa traducere (pe care o îmbunătăţea cu fiecare folosire) rezulta din analiza conţinutului avut în vedere de Aristotel (pe care Heidegger îl considera drept primul fenomenolog, întrucât reuşise nu numai să propună ceva esenţial, ci şi să-l vizualizeze). Apropierea (*Nähe*) de Aristotel a rămas decisivă pentru gândirea sa.

A.B. Fiindcă veni vorba de traducere, v-aş adresa o întrebare: Ştiu (şi aţi mărturisit-o şi în expunerea din 26 aprilie) că apreciaţi traducerea lui Kleininger, dar aţi adus, totuşi, în expunerile Dv. precizări utile; de pildă, traducerea lui das „Seiende" cu „fiindul" şi nu „fiinţarea", iar pentru „Dasein" aţi propus „Ek-sistenţă", nu păstrarea (ca intraductibil) a termenului. Să înţeleg că ne veţi propune în viitor şi alte variante de traducere, pentru alţi termeni heidegerieni de bază?

W.B. – Bineînţeles, voi sprijini, în acest sens, munca de traducere a lui *Sein und Zeit*. Aşa cum v-am mai spus, o traducere este, de fapt, rezultatul unei travaliu hermeneutic, nu doar o transpunere dintr-o limbă în alta.

A.B. – Revenind acum la ideea prezenţei conceptelor fenomenologice, să ne referim la termenul „Nähe". „Distanz und Nähe" (şi invers) este o sintagmă utilizată frecvent în abordările şi sistematizările de tip fenomenologic. Dumneavoastră aţi dat un sens bine delimitat termenului „Nähe". Va rămâne, metodologic, o constantă şi în elaborările dumneavoastră viitoare? Mi s-a părut că în Zeitigung und Romanstruktur *îl folosiţi mai puţin!*

W.B. – Termenul este, desigur, esenţial pentru ceea ce eu propun într-o structură a interpretării. În acest sens reiau aci câteva precizări din volumul la care v-aţi referit (îndeosebi din „Introducere"). În roman se află în atenţie probleme ale lumii vii (*Lebenswelt*) şi nu probleme ştiinţifice şi examinarea lor, ceea ce înseamnă că modelul interpretării de tip ştiinţific nu este adecvat aci. În primul rând întrucât romanul este locul semnificării de sine (*Selbstdeutung*) al unei umanităţi istorice. Poziţia omului în lume reclamă din partea acestuia o interpretare (*Deutung*) a lumii sale, care nu-i un „în sine" abstract, şi concret-individualizată. Ca urmare, timpul este aci determinat şi, fără a dezvolta prea mult ideea trimitem la expunerea heideggeriană a *Dasein-ului* şi la raportarea la *timp* ca fenomen fundamental al existenţei

umane. Romanul arată tocmai fenomenul temporizării persoanelor. Dar acestea trebuie înțelese și prin unitatea dintre creator (autor) și interpret, ceea ce ar necesita ample dezvoltări (nepotrivite într-o simplă convorbire).

A.B. – Regăsim aci concepția adusă prin Analizele filosofice *din 1968. „în analizele noastre – arătați atunci (vezi:* Expunere și interpretare, *p. 24) – vom încerca să înaintăm de fiecare dată în doi pași, ce pot fi denumiți cel mai adecvat prin termenii de* expunere și interpretare. *În prima parte va avea loc demontarea structurii interne a povestirii [...] a doua parte a analizei [...] este cea care trebuie să ne transpună în dimensiunea* apropierii (Nähe) *din care s-a ivit acea operă și al cărei purtător ea este". „Apropiere" nu înseamnă astfel o structură în operă, dar este o prezență, artistul ne vorbește „dinăuntrul apropierii", ceea ce presupune acceptarea gândirii prin „diferența ontologică".*

W.B. – Este condiția operei de artă însăși, o lume în „diferența ontologică", atât de exemplar propusă în scrierile lui Heidegger.

A.B. – Aceasta și îndreptățește preocuparea cu studiul acestor scrieri și, mai ales, lectura lor cu perspectivă, cu resemnificare în „analizele filosofice asupra artei moderne". Găsesc, în acest sens, o nouă concepție în înțelegerea problematicii estetice și de filosofie a artei, înțelegere solidară cu o perspectivă ontologică cu adevărat modernă.

W.B. – Latura fundamentală o constituie conceperea adevărului ca „aletheia" și studiul heideggerian al limbajului. Pe acest fond se urmărește „deschiderea" pentru „dialogul cu istoria uitării ființei" și afirmarea concepției lui Heidegger despre „sarcina gândirii" astăzi.

A.B. – În speranța că vom reuși să publicăm în revista noastră cele două texte ale expunerilor dumneavoastră, v-aș mai adresa o ultimă întrebare: veți continua „analizele filosofice" și asupra altor creații din arta modernă?

W.B. – Desigur, am în vedere atât „analize" determinate, cât și dezvoltări noi în latura teoretico-metodologică. În ceea ce privește primul aspect, mă gândesc la Brâncuși care, așa cum se știe, a acționat ca deschizător de căi noi în arta secolului al XX-lea.

A.B. – Mulțumindu-vă încă o dată pentru amabilitatea și generozitatea cu care ne-ați împărtășit atât de multe din experiența dumneavoastră, de fapt, din „experiența gândirii", închei cu speranța într-o continuare a colaborării noastre (începută acum 20 de ani!) și vă mărturisesc deschis că întâlnirea cu această experiență a însemnat pentru noi o întâlnire cu filosofia însăși, cu marea creație teoretică a veacului. Vă așteptăm să reveniți cât mai curând în România.

2. JOSEF SIMON
(PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BONN)
ÎN DIALOG CU ALEXANDRU BOBOC

În perioada 26-30 septembrie 1994, Facultatea de filosofie a Universității din Bucureşti a fost onorată de prezența profesorului Josef Simon, de la Universitatea din Bonn, personalitate marcantă a vieții științifice internaționale, reputat istoric al filosofiei, reprezentativ pentru gândirea germană contemporană prin unitatea pe care o realizează între studiul istoric şi cel sistematic al problematicii filosofiei. Născut la 1 august 1930, în localitatea Hupperath/Wittlich (în sud-vestul Germaniei), J. Simon şi-a făcut studiile la Universitatea din Köln, după care a funcționat (străbătând treptele universitare, de la assistent la profesor) la Universitatea din Frankfurt/Main, iar prin titularizare la Universitatea din Tübingen. Din 1982 este profesor titular la Universitatea din Bonn, Seminarul filosofic A (aci îndeplinind şi funcția de director), unde desfăşoară o prodigioasă activitate didactică şi ştiințifică, înscriindu-se într-o tematică de referință: Kant şi Hegel; Nietzsche; Husserl şi Heidegger; filosofia limbajului şi problematica teoriei cunoaşterii şi a adevărului.

De fapt, în centrul acestei activități se situează tematica de bază a cunoaşterii şi a temei categoriilor, precum şi a filosofiei practice, considerate sub unghiul de vedere al premiselor filosofico-lingvistice ale reflecției transcendentale, înainte de toate cele ale gândirii moderne. În acest sens menționăm aci câteva titluri semnificative: *Das Problem der Sprache bei Hegel* (1966); *Sprache und Raum. Über das Verhältnis zwischen Wahrheit und Bestimmtheit von Sätzen* (1969); *Philosophie und linguistische Theorie* (1971); *Sprachphilosophische Aspekte der neueren Philosophiegeschichten* (1974); *Freiheit und Erkenntnis* (1977); *Wahrheit und Freiheit. Zur Entwicklung der Wahfheitsfrage in der neueren Philosophie* (1978); *Nietzsche und das Problem des europäischen Nihilismus* (1984); *Sprachphilosophie* (1981); *Philosophie des Zeichens* (1989); *Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Kriese der Metaphysik* (1989); *Das neue Nietzsche – Bild* (1992); *Zeichen-Sprachen-System* (1993); *Nietzsches „Zarathustra"* (1994).

Profesorul Simon este de asemenea activ în viața ştiințifică în Germania şi pe plan internațional, participant la numeroase manifestări şi la editarea unor reviste şi serii de volume de referință: *Zeitschrift fur philosophische Forschung, Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Nietzsche-Studien,; Nietzsche-Kontrovers* ş.a.

În scurta sa deplasare în România, profesorul Simon a răspuns cu amabilitate solicitărilor colegilor și studenților noștri, ne-a prilejuit participarea la un veritabil dialog al ideilor, atât prin discuții pe marginea conferințelor sale, cât și prin întâlniri cu colegi din Universitatea din București și Universitatea din Sibiu. Este de altfel de observat că însești temele conferințelor sale sunt de larg interes: *Concepția lui Kant despre limbaj* (o temă inedită, în *Kant-Forschung* chiar!); *Nouă imagine asupra lui Nietzsche.*

În contextul discuțiilor noastre și, bineînțeles, în virtutea unei colaborări ce durează de mai mulți ani, s-a conturat ideea acestui interviu, pentru care îi sunt recunoscător și nutresc totodată convingerea că dialogul ce urmează va prilejui cititorului o întâlnire cu o nouă „experiență a gândirii", cu una dintre noile forme în care se propune încă marea filosofie, demersul teoretico-filosofic.

*

A.B. – Stimate Domnule Profesor, vă mulțumesc și pe această cale pentru bunăvoința și înțelegerea cu care ați acceptat invitația noastră, pentru minunatul prilej de dialog pe care ni le-au prilejuit conferințele Dv. Numărându-mă printre cei favorizați, întrucât vă cunosc mai demult și mai ales întrucât prin preocupările mele mă mișc oarecum în cercul de probleme pe care le abordați de câteva decenii, aș începe cu o întrebare mai puțin obișnuită, cam incomodă în asemenea împrejurări: în ce orientare (filosofică) s-ar putea situa chiar și o sumară evaluare a ceea ce ați înscris până acum în planul creației teoretico-filosofice contemporane? În virtutea unei larg răspândite obișnuințe (aș spune chiar: unei prejudecăți!), noi ne apropiem de orice mare experiență teoretică cu niște etichete: „neokantian" (sau pur și simplu „kantian"), „fenomenolog", „heideggerian?" etc.

J.S. – După câte s-au petrecut în secolul nostru în planul confruntărilor de idei, al dialogului filosofic întrebarea îmi pare firească. Nu e locul aci nici să rememorăm, nici să evaluăm acestea. Nu putem să nu constatăm însă că s-au produs (poate încă mai demult!) o anumită deschidere și, în mare parte, o eliberare de prejudecățile de care aminteați mai sus. Bineînțeles, din faptul că cineva se ocupă (scrie chiar monografii!) de Kant, de Hegel sau de Nietzsche, de Husserl, nu rezultă nicicum că devine „kantian", „hegelian", „husserlian" etc. Fiecare autor rămâne el însuși, asimilează în modalitatea sa specifică experiența metodologiilor sau a concepțiilor filosofice, propunând un punct de vedere propriu. E

adevărat, unele preferințe, pentru un stil de gândire sau altul, nu pot să nu se manifeste! De ce ar trebui atunci să le etichetăm? Pluralitatea demersului teoretico-filosofic în exercițiul său are o intenționalitate a sa, rămâne în deschidere; noi înşine, cei care cercetăm şi propunem ceva în planul creației teoretico-filosofice ne aflăm sub semnul căutărilor şi, implicit, al schimbării (de la o etapă la alta).

A.B. – În aceste condiții, cele ale unei explicații pe care o găsesc pe deplin satisfăcătoare, risc, totuşi, întrebarea: cum caracterizați metoda de cercetare pe care ați adaptat-o şi care ar fi motivarea ei? Nu pot să nu observ că scrierea dumneavoastră cu titlul Philosophie des Zeichens *(1989) poartă ca* motto *(semnificativ) următorul text din Hegel (*Prelegeri de istorie a filosofiei*): „Nicio filosofie nu a fost infirmată. Ceea ce a fost infirmat nu este principiul cutării sau cutării filosofii, ci numai faptul că acest principiu ar fi ultimul, determinarea absolută". Mai mult, în „Cuvânt înainte la temă" (*Filosofia semnului*) scriați: „O filosofie a semnului este, ce-i drept, posibilă astăzi numai în limbajul metafizicii. Nu avem în genere un alt concept de filosofie decât cel metafizic" (p. 5.). Fiind vorba de metodă se spune: „Metoda survine în filosofie ca* eliminare *a nevoii de interpretare"; „O filosofie a semnului porneşte (conform realității) de la faptul că filosofia, şi cu aceasta şi ea însăşi, rămâne interpretabilă, astfel că toate raționamentele şi toate metodele, care conduc în mod* a priori *la concluzii, rămân problematice" (pp. 32, 34).*

J.S. – Observ că vă interesați îndeaproape de această problematică. La cele citate aci s-ar putea adăuga următoarele: filosofia semnului conduce la un concept de filosofie ce se desfăşoară ca *philosophia perennis*, întrucât înțelege că istoria merge mai departe. Ca finalități metodice, conceptele despre fapte constituie într-un fel treceri, oricare dintre acestea însă rămânând, e adevărat din alt punct de vedere, ceva problematic. Se ştie că Hegel a depăşit conceptul metafizic de metodă, precum şi înțelegerea modernă a unei metode luată ca formă subiectivă, metodă „corectă", cale veritabilă de acces la adevăr. Mai exact, trecerea, prin Hegel, de la conceptul unei metode luată ca o cale de acces la toate faptele *posibile* (sau ca o *condiție* a posibilității faptelor în genere) la conceptul unei metode înțeleasă ca mişcarea (devenirea) faptului însuşi, înseamnă propriu-zis depăşirea conceptului metafizic de metodă. Orice „depăşire" nu este aci însă destructivă, ci una în sens practic constructiv. Trebuie să luăm „trecerea", „depăşirea" ş.a. ca deschidere şi continuitate.

A.B. – Se pare că ideea marilor clasici ai gândirii (Kant şi Hegel îndeosebi), după care orice determinare e negare în sensul depăşirii şi al deschiderii unor noi orizonturi, ne îndeamnă să ne mulțumim cu relativități bine delimitate (chiar

întemeiate metafizic!). Poate că în acest fel se rânduiesc (istoriceşte, dar cu înscriere în planul perenității) şi creațiile teoretico-filosofice, marile opere de gândire („întâmplări" fericite, rare!).

J.S. – Orice studiu, oricât de elaborată i-ar părea interpretarea la un moment dat, poate fi adus în noi clarificări. El nu trebuie să apară ca o operă „închisă". Niciun lucru nu e perfect; nimeni n-ar putea afirma, de pildă, că o carte, în forma în care autorul ne-a lăsat-o, ar fi găsit *forma* însăşi a adevărului. Aşa cum preciza Hegel (*Fenomenologia spiritului*, „Prefață"), „trebuie să fim convinşi că adevărul are natura de a străbate atunci când timpul său a sosit şi că el nu apare decât atunci când acest timp a sosit; şi de aceea el nu apare niciodată mai devreme, nici nu găseşte un public nepregătit". În alți termeni, orice lucru la timpul său! Nu poate fi vorba de inteligibilitatea unei creații decât în principiu, ca orizont intențional, nu însă într-o formă dată, determinată, care ar fi cumva o încheiere ca sfârşit absolut, o încetare...

A.B. – Inteligibilitatea (şi accesibilitatea) creațiilor teoretico-filosofice necesită astfel pregătire în dublu sens: a celui ce le aduce în prezență (prin lectură şi interpretare) şi a celor cărora acesta li se adresează. Pentru aceasta valorează aproape la fel ceea ce spunea Hegel despre filosofie şi istoria ei: „studierea istoriei filosofiei însăşi"; mai mult, „istoria filosofiei nu poate fi nicicum tratată renunțându-se la judecata apreciativă a istoriografului" (Prelegeri de istorie a filosofiei, *I, 1936, pp. 38, 108). O sistematică anumită, propunerea unui punct de vedere nou nu s-ar putea astfel dispensa de studiul istorico-filosofic.*

J.S. – Evident, noi ne raportăm aci la problematica filosofică în primul rând ca istorici ai filosofiei. Dar aceasta ca o prolegomena la un demers teoretico-sistematic. În ceea ce priveşte metoda cercetării mele filosofice, ea constă în principal în faptul că mă îndrept mai întâi spre o înțelegere a textelor filosofice clasice pornind de la premisele lor istorico-filosofice, şi abia apoi întreprind o nouă lectură. Se strecoară astfel în prim plan atitudinea filosofilor (a oricărei filosofii) față de limbaj.

A.B. – Aşa se explică, deci, preferința Dv. pentru studiul limbii şi limbajului, atât la mari gânditori (Kant, Hamann, Hegel, Nietzsche ş.a.) cât şi în lucrările sistematice proprii (pe care le-am menționat mai sus). Într-adevăr, cercetarea limbajului (şi studiul filosofic al limbii în genere) constituie de multă vreme (cel puțin după, anii '30 ai secolului nostru) o pregătire necesară (şi o introducere) la marile sistematici filosofice. Sub influența Filosofiei formelor simbolice *a lui E. Cassirer (şi a literaturii de început de veac '20 în tema analizei şi a fundamentelor matematicii) ajunsesem eu însumi la această convingere încă la începutul anilor '70. Din păcate, doar cu o minimă cunoaştere a ceea ce se scrisese*

între timp în literatura de specialitate europeană. De aceea, cunoaşterea mai îndeaproape a acestei literaturi (bineînţeles, şi a scrierilor dumneavoastră!) mi-a întărit această convingere şi am căutat, în ultimul deceniu, să-mi orientez studiul spre problematica limbajului.

J.S. – Aţi procedat firesc! De fapt, filosofia însăşi se înţelege mai întâi ca o clarificare lingvistică a anumitor probleme ale timpului, ca o reactualizare a premiselor, mai înainte neobservate, ale gândirii şi acţiunii, şi astfel ca o încercare a unei noi orientări în lume (*Weltorientierung*). A ne raporta la prezent înseamnă a considera că în acest prezent (în contemporaneitate) sunt scoase în relief, ca fiind condiţionate, ca ceva istoriceşte-particular, structuri de luat în seamă în mod absolut, de pildă, fundamentele filosofice ale ştiinţei moderne. Devine astfel posibilă întrebarea privitoare la particularitatea, şi cu aceasta la îndreptăţirea acestei gândiri, care domină epoca noastră. Sunt oferite astfel aspecte practic-filosofice ale unor evaluări ce apar în mod nemijlocit ca pur teoretice. Problemele specific filosofice, dimpotrivă, izvoresc din depăşirea unor astfel de graniţe în interiorul cărora răspunsurile posibile sunt prescrise. Ele se oferă numai întrucât iese în relief şi devine problematic un anumit punct de vedere, împreună cu însuşi orizontul care-i aparţine. O scurtă referire la scrierea mea *Philosophie des Zeichen* ar fi, cred, lămuritoare: problemele specific filosofice „nu pot fi examinate pornind de la punctul de vedere la care se referă. Ceea ce se petrece aci e împotriva interesului acesteia de a-şi conserva identitatea, iar forma acestei petreceri este timpul. Şi aceasta întrucât, prin timp ori delimitări altfel condiţionate, toate îşi au timpul «lor», forma pură a tuturor punctelor de vedere. Întrucât nu mai poate fi înţeles şi explicat pornind de la un punct de vedere, fenomenul temporal pune probleme filosofiei, care astfel este, aşa cum o formulase Hegel, «timpul său prins în gânduri»... Aceste idei nu sunt condiţionate ele însele dintr-un punct de vedere, ci de ideile puse în mişcare de fenomenul-timp dincolo de punctele de vedere" (p.3.).

A.B. – De aci, desigur, şi importanţa limbajului (şi a studiului său), atât de adecvat pentru a delimita coordonatele fenomenului-timp şi ale acţiunii sale în geneza punctelor de vedere. O „filosofie a semnului", care – o spuneţi clar – „nu este o filosofie a limbajului" (p. 7.) impune o anumită înţelegere a semnului şi a funcţiilor sale, precum şi a locului studiului semnului însuşi. „Semnul – se precizează în alt context – este astfel obiectul prin excelenţă al filosofiei înaintea *autofixării lui în discipline sau şcoli; o filosofie a semnului, dacă ar izbuti, ar fi o filosofie care, pornind de la astfel de stipulări, (care au avut loc o dată ca răspunsuri la interogări mai timpurii) ar conduce din nou la problemele timpului prezent" (p. 4).*

J.S. – Fără a desfășura aci programul *Filosofiei semnului*, adaug la cele citate încă următoarele: „Fiecare filosofie este o filosofie determinată. O filosofie a semnului știe aceasta de la sine. Ea știe că își are «timpul său» și că semnele constituie unica sa «nemijlocire», cu care ea «se mulțumește»... Ca și Hegel, noi înțelegem limba pornind de la o precomprehensiune ontologică, căci numai astfel medităm «asupra» limbii ca obiect. Același lucru e valabil pentru *filosofia* semnului"... (p. 169). Noi abordăm tematic semnele ca mod de a fi (*Seiendes*), ca lucru (*res*) în sensul cel mai larg, și, pentru a-l deosebi de alte lucruri de altă natură, îi conferim acestuia calități. În cazul semnului spunem că lucrul este „ceva" ce stă pentru altceva, care nu e semn. Cu aceasta ne aflăm deja în interiorul unei împărțiri în moduri de a fi de cele mai diferite feluri; și aceasta chiar înainte de a fi început cu o filosofie a semnului. În acest sens spuneam că „o filosofie a semnului este astăzi posibilă numai în limbajul metafizicii", că „timpul metafizicii este încă timpul nostru".

A.B. – Înțelegem astfel că pentru un demers teoretico-filosofic în studiul limbajului rămân inevitabile premise ontologice, chiar metafizice, fără de care, de altfel, nici nu se poate face filosofie. Dată fiind importanța unui astfel de studiu, aș întreba: ce proiecte de viitor aveți, în acest sens ?

J.S. – Așa cum am mai spus, intenționez o abordare comparată a unor concepții moderne semnificative (Kant, Hegel, Nietzsche) despre limbaj.

A.B. – Textul conferinței „Limbajul în concepția lui Kant" îmi pare cu totul revelator pentru a înțelege procedeul metodologic pe care-l exersați. În plus, cercetarea Dv. constituie o noutate în „Kantforschung" astăzi. Nu am mai întâlnit (și pretind că sunt cunoscător al literaturii în temă!) o abordare în acest sens. V-aș solicita, de aceea, o parțială reluare aci a ideilor de bază ale textului amintit.

J.S. – De fapt, menționam atunci, o filosofie a limbajului, elaborată ca atare nu aflăm în opera lui Kant. Totuși, niciun filosof modern nu pare a fi avut o influență mai puternică asupra studiului filosofic al limbii, cum a avut-o Kant. O concepție ca aceea a lui W. von Humboldt, de pildă, nu ar fi fost posibilă fără ideea kantiană a autoactivității gândirii în cunoaștere. Mai mult, Kant rămâne de referință nu numai prin deschiderea căii către o înțelegere a rolului activ, constitutiv al limbii, ci și prin referirile sale concrete la limbă, cum ar fi, de pildă, în scrierea din perioada „precriticistă", intitulată *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*, în care își orientează studiul asupra limbilor particulare (deci, nu o limbă filosofică universală, cum o visau gânditorii veacului al XVII-lea!) în semnificația lor pentru gândire și filosofie.

A.B. – Desigur, aceasta se află în legătură cu orientarea lui Kant spre filosofia transcendentală, care ia în considerare nu direct obiectele, ci condițiile (din care face parte și limba) posibilității lor.

J.S. – Este de observat că în tratarea limbii Kant se orientează către întrebuințarea subiectivă a ei, și nu o ia drept obiect de cunoaștere. Încă în scrierea amintită, Kant mai examina limba și sub aspectul unei filosofii a semnului, distingea între întrebuințarea matematică și cea filosofică a semnelor, limitând semnul la întrebuințarea sa matematică. Pentru limba normală, inclusiv cea filosofică, el propune un concept critic schimbat în raport cu conceptul de semn metafizic. În filosofie, de pildă, nu avem o „deținere" de concepte, ci numai de cuvinte, așa cum le aduce întrebuințarea vorbirii. Cuvintele indică (desemnează) însă concepte, ceea ce și face dificilă încercarea de a folosi „dovezi" (de pildă, „dovada ontologică" a existenței lui Dumnezeu). Kant a sesizat complexitatea interacțiunii dintre concepte și cuvinte, rolul și locul acestora din urmă, derivat din faptul că ele (cuvintele) sunt „indicații" (*Andeutungen*) ale conceptelor. Cum fiecare în parte posedă doar reprezentări ale sale, în vorbire rămâne de fiecare dată ascuns unuia „ceea ce" un altul își reprezintă într-un cuvânt. Unitatea conștiinței rămâne o premisă transcendentală, dincolo de deosebirea subiectelor empirice și a modurilor în care acestea folosesc vorbirea. Dar în afara faptului că vorbirea e un mijloc al comunicării, ea are și semnificația unui scop în sine, anume de-i asocia pe cei ce participă la comunicare în voința generală a „omenirii" către adevăr. Abia prin aceasta limba devine utilă ca limbă atât pentru comunicare, cât și în genere. Este de reținut că în scrierea sa *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant tratează limba „din punct de vedere pragmatic" dar sub aspectul de „facultate de desemnare". Aceasta din urmă însă numită „capacitate de cunoaștere".

A.B. – S-a vorbit (încă demult) de posibilitatea de regândire pe baze kantiene a semanticii, într-o „semantică transcendentală", ceea ce ar constitui, poate, și o cale spre o „pragmatică transcendentală", ambele aflate în slujba realizării cunoașterii. Ceea ce ați dezvoltat pe larg în expunerea „Sprache bei Kant" îmi pare astfel de perspectivă în „Kantforschung".

J.S. – Studiul limbajului în opera lui Kant pune din nou în atenție unitatea dintre cunoaștere și acțiune, așa cum o arată înțelegerea (sub aspect antropologic) „facultăți de desemnare" sub semnul „unității apercepției". „Fundamentul" desemnării îl constituie însă „vederea practică". În referirea reflexivă a oricărei vorbiri la „eul" care vorbește și deosebirea sa de subiectivitatea altuia se află, după Kant, „conștiința de sine" origi-

nară, iar ceea ce constituie universalul prin excelență al limbii nu este altceva decât particularizarea ei în „limbi". Kant rămâne și prin aceste reflecții un punct de plecare într-o înțelegere modernă a rolului limbii în cunoaștere.

A.B. – Un demers interpretativ (de fapt, hermeneutic) vizând atitudinea filosofilor (a diferitelor filosofi) față de limbaj se dovedește astfel rodnic și, incontestabil, de perspectivă. Căci el va schimba mult imaginea (considerarea) marilor creații teoretice, situând tot mai mult cititorul într-un orizont de comprehensiune tot mai accesibil. Așteptăm, de aceea, cu interes ceea ce ne anunțați ca temă de viitor (Limbajul la Kant, Hegel, Nietzsche) și v-am fi recunoscători dacă ne-ați îngădui să publicăm în revista noastră traducerea textului conferinței cu tema „Sprache bei Kant".

J.S. – Bineînțeles, invitația mă onorează! De fapt, m-am convins, din discuțiile cu colegii, de receptivitatea mediilor universitare din România față de astfel de dezvoltări *constructive* în planul creației teoretico-filosofice.

A.B. – În speranța că vizita cu care ne-ați onorat va marca o intensificare a colaborării noastre, mărturisim încă o dată că întâlnirea cu Dv. a constituit un prilej de veritabilă comunicare, de desfătare spirituală. Pentru aceasta, precum și pentru acordarea acestui interviu vă suntem recunoscători și vă așteptăm să reveniți cât mai curând în România.

În loc de încheiere

PE CALEA CĂTRE FIINȚĂ

(CU PRILEJUL APARIȚIEI PRIMEI TRADUCERI INTEGRALE ÎN ROMÂNEȘTE A CELEBREI SCRIERI SEIN UND ZEIT*)*

1. „Căutăm pretutindeni Necondiționatul și aflăm totdeauna numai lucruri" – scria celebrul romantic Novalis în *Fragmente* (1802), insistând parcă asupra finitudinii oricărei împliniri umane sub semnul a ceea ce-i „etern" în om: darul capacității de a crea. Și acest „totdeauna" pare „alergând după o stea". Poate nu întâmplător Heidegger – un mare valorizator al tradiției romantice – spunea cândva că fiecare gânditor urmează în viața sa numai o singură idee, se orientează după o stea, iar atunci când (1975) s-a inițiat ediția de opere complete a scrierilor sale a propus ca motto „Wege – nicht Werke" (drumuri de parcurs, nu opere).

În speranța că aceste preludii asupra inevitabilei neîmpliniri a împlinirilor ne pregătesc pentru o comprehensiune sub semnul relativității și al perspectivelor plurale de interpretare și receptare, încercăm aci cîteva considerații asupra primei traduceri integrale în limba română a celebrei scrieri a lui Heidegger, *Sein und Zeit*, traducere realizată de Dorin Gabriel Tilinca în formula: Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, traducere din limba germană, prefață de Mircea Arman, ediție îngrijită de Mircea Arman, Ed. „Grinta", Cluj-Napoca, 2001, 573 p. (cuprinzând: prefața îngrijitorului ediției; traducerea textului după ediția a 7-a, 1953; notele versiunii românești, pp. 554-573 – ambele realizate de traducător).

Simpla descriere a volumului atrage atenția asupra grijii cu care s-a procedat în realizarea traducerii (și propunerii, într-o veritabilă hermeneutică) acestui text de referință în gândirea contemporană, text care a făcut să se vorbească de „intraductibilul și spăimântătorul Heidegger".

Dar traducerea de față înfruntă efectiv marile dificultăți ridicate de un limbaj propriu, cum s-a spus, de „un vocabular propriu, metagerman", și ne oferă o versiune românească corespunzătoare textului heideggerian printr-o hermeneutică proprie.

Mi se pare că îşi spune cuvântul aci o regulă a hermeneuticii, propusă de H.-G. Gadamer (*Wahrheit und Methode*, ediția a 4-a, 1975, p. 280), anume: „Este de ajuns să spunem că se înțelege *altfel* dacă în genere se înțelege". Şi o traducere nu poate să nu urmeze acest procedeu hermeneutic, acest „anders verstehen" activ prin forța lucrurilor la mutarea într-o altă limbă decât aceea în care a fost creat limbajul textului. Ar mai trebui, poate, să ținem seama aci şi de ceea ce spunea Nietzsche despre „inteligibilitate" (*Verstandlichkeit*): „Atunci când cineva scrie, nu vrea numai să fie înțeles, ci şi *să nu fie* înțeles. Dacă se găseşte că o carte este inteligibilă, aceasta nu este deloc o obiecție împotriva cărții: căci ținea poate chiar de intenția autorului –, care *nu voia* să fie înțeles «de oricine». Atunci când vrea să se exprime şi să comunice, orice spirit elevat şi cu gust îşi alege auditorii, iar întrucât şi-i alege, el se delimitează față de «ceilalți». Toate regulile fine le unui stil îşi află aici originea" (Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, în orice ediție V, 381).

2. Privită în lumina acestor câteva considerații cu valoare teoretico-metodologică, versiunea românească a celebrei scrieri a lui Heidegger constituie ea însăşi o lucrare temeinică de punere, în coordonate hermeneutice, a unei opere, înlesnind, prin aparatul de comentare (note consistente, bazate pe buna cunoaştere a gândirii heideggeriene), accesul la înțelegerea unei mari creații, ale cărei dezvoltări (îndeosebi în planul ontologiei) sunt efectiv active în reconstrucția modernă a domeniilor teoretice.

În acest sens, prefața, notele, postfața sunt semnificative, împreună cu aflarea corespondentului (echivalentului) semantic, oferind condiția optimă a unei transpuneri în româneşte în forma hermeneutică-interpretativă. Termenii centrali – *Sein, Seindes, Dasein, Anwesen, Selbstsein, In-der-Welt-Sein, Anwesenheit, Mitwelt, Mitsein, Offen-theit, Lichtung, Sein zum Ende* ş.a. – îşi află ample comentarii şi explicitări, prin această latură volumul de față aducând, de fapt, textul heideggerian şi totodată evaluarea sa, bazată pe o semantică şi o hermeneutică moderne, ceea ce relevă o cunoaştere temeinică a concepției lui Heidegger (considerată în ansamblul scrierilor şi al fazelor dezvoltării acesteia) şi totodată a contextului ontologico-metafizic al gândirii contemporane.

Se ajunge astfel mult dincolo de ceea ce (cu modestie) menționează *Postfața*, anume: că „notele explicative care însoțesc această traducere au rolul de a puncta pasajele mai greu de echivalat, sau de a aminti bogăția semantică a câte unui termen german, abținându-se de a face divagații interpretative sau de a emite judecăți de valoare pe marginea acestei filo-

sofii" (p. 555). Principala orientare se relevă nu numai în acest din urmă sens, ci şi într-unui mai corespunzător, în concordanța cu forma hermeneutică a traducerii, care nu teoretizează în genere, ci „lasă echivalentele să decurgă din textul de bază, căci traducătorul trebuie să aibă simț pentru ceea ce se spune acolo", pentru „o redare cât mai fidelă a conceptelor" (p. 555).

O atenție deosebită trebuie să acordăm deci clarificărilor de ordin terminologic (pp. 557-573), în care studiul are un aspect totodată filologic şi hermeneutic, în deplin acord cu orientarea de fond a lui Heidegger privind importanța terminologiei ontologice-metafizice greceşti şi disponibilitățile limbii germane moderne de a recepta activ într-o reconstrucție teoretică, paradigmele vechilor configurări semantice cu scopul de „a pune într-o perspectivă nouă *întrebarea privitoare la sensul faptului de a fi*" (p. 15), cum o spune Heidegger însuşi, anunțând ideea programului său „intenția lucrării", anume „elaborarea concretă a întrebării privitoare la sensul «fiirii»". Rămâne însă, cu toate explicațiile traducătorului (pp. 557-560), cel puțin de nivelul nedumeririi, echivalarea termenului „Sein" prin „Fiire". De fapt, în *Prefață* se formulează rezerve față de acest echivalent (în limba română), analiza termenilor luând o formă de studiu, de exegeză şi interpretare sub ideea că ceea ce dezvoltă Heidegger în această lucrare „nu mai este un *ce al lucrului*, ci mai degrabă un *cum al omului*" (pp. VII-VIII).

3. Scurta noastră incursiune asupra acestui „Heidegger" în româneşte, care, ca realizare metodologico-hermeneutică îndreptățeşte opinia (*Prefața*, p. V) că „nu poate fi decât un prilej de sărbătoare pentru cultura noastră", face necesară sublinierea importanței traducerilor care, în stadiul actual al reevaluărilor şi al afirmațiilor spiritului creator, constituie, credem, parte integrantă a reconstrucției moderne în filosofie.

În cazul de față îndeosebi, fiind vorba de opera unuia dintre cei mai de seamă gânditori contemporani, cunoaşterea şi emanciparea umană prin cultură nu se poate lipsi de prezența traducerilor. Principalul l-ar constitui aci preocuparea de a realiza traduceri tot mai reuşite, prin concordanța între textul din traducere şi textul original punându-se şi noi temeiuri pentru interpretări moderne, în spiritul discernământului critic şi al nuanței.

Departe de a constitui o dificultate, prezența unor traduceri diferite ale aceleiaşi scrieri nu poate fi decât benefică şi o mărturie totodată a manifestării spiritului liber în alegerea şi proiectarea de tot mai noi căi ale

manifestării şi reconstrucției teoretico-filosofice. Din cartea înțelepciunii clasice ne retine atenția, cu acest prilej, un cuvânt semnificativ: „darul e plăcut, oricât de mic ar fi" (Homer, *Odiseea*, VI, 208). Să ne bucurăm de acest dar!

CU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Tiparul executat la
Editura GRINTA, Cluj-Napoca,
str. Câmpeni, nr. 14,
Tel. 0264-592777
GSM 0744-777883
Printed in Romania

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

LEI 38.15

Fără a cuteza la cea mai bună selecție pentru ilustrarea stilului de gândire filosofică survenit în orizonturile fenomenologiei, în unitate (bineînțeles), nu numai în dezacord cu tradiția „clasică", ne-am oprit la filosofii reprezentativi pentru stilul de gândire fenomenologico-hermeneutic, într-o unitate sui generis finalizată în ontologie. Aceasta în mod inevitabil, întrucât noutatea creației teoretice vine valoric într-un limbaj care prezintă, prin firea lucrurilor, *„angajamente ontologice"*.

(Al. B.)

ISBN 973765178-2

BCU IASI UNIVERSITY LIBRARY